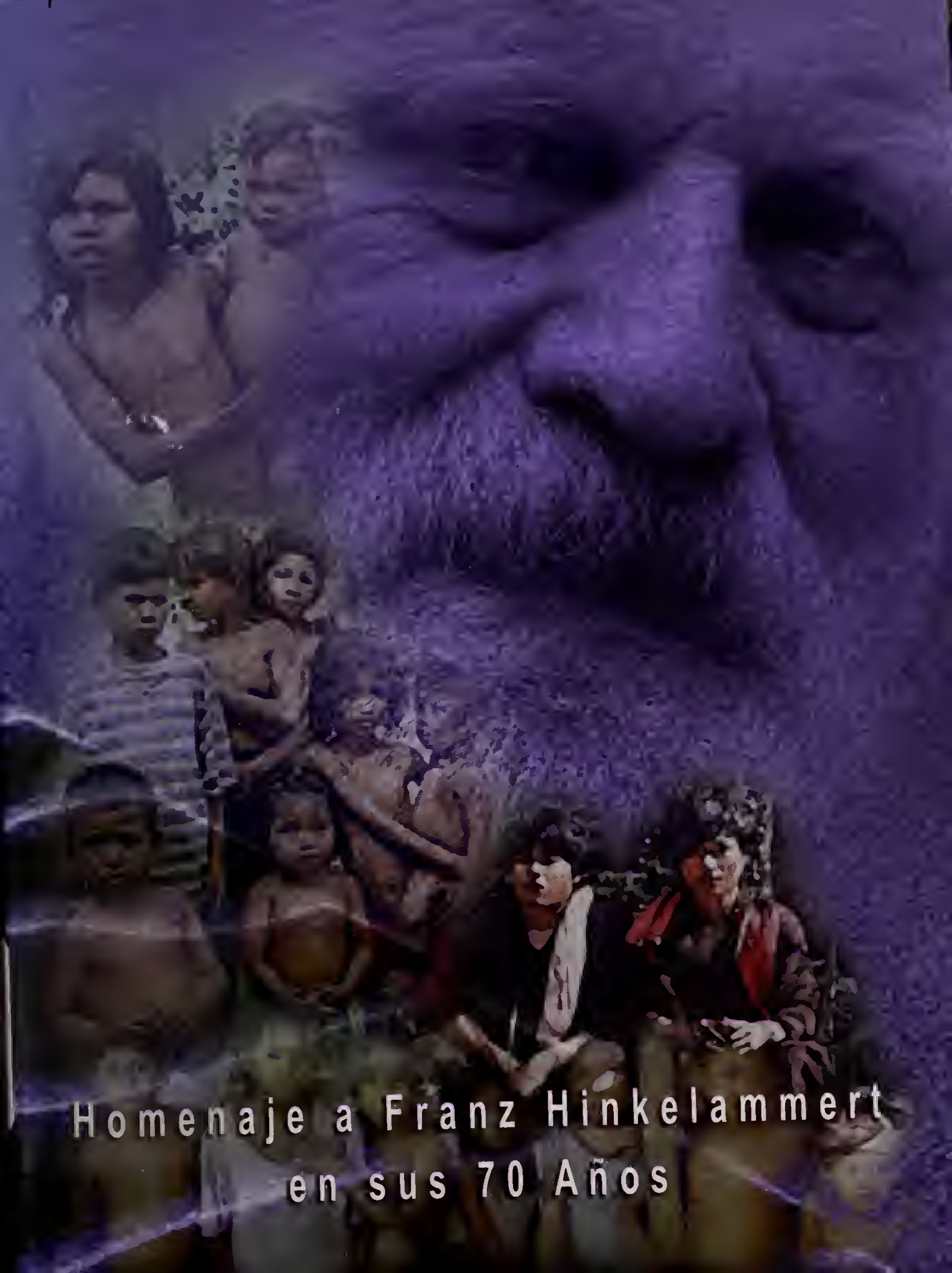
ITINERARIOS DE LA RAZÓN CRÍTICA:



Homenaje a Franz Hinkelammert en sus 70 Años


LIBRARY OF PRINCETON
AUG 14 2001
THEOLOGICAL SEMINARY

ITINERARIOS DE LA RAZÓN CRÍTICA.

Homenaje a Franz J. Hinkelammert en sus setenta años

Colección ECONOMIA-TEOLOGIA



ITINERARIOS DE LA RAZÓN CRÍTICA:



Homenaje a Franz Hinkelammert en sus 70 Años

Editores:

José Duque
Germán Gutiérrez

PORTADA: Marco Antonio Hidalgo
CORRECCIÓN: Guillermo Meléndez
COMPOSICIÓN TIPOGRÁFICA: Lucía M. Picado Gamboa

320.51
I89i Itinerarios de la razón crítica.
Homenaje a Franz J. Hinkelammert
en sus setenta años/ José Duque... [et. al.].
—1a. ed.— San José, Costa Rica: DEI, 2001.
378 págs.; 21 x 13 cms. (Colección Economía-teología)

ISBN 9977-83-127-0

1. Hinkelammert, Franz J.
2. Liberalismo.
3. Sociología cristiana.
I. Duque, José.
II. Título.

ISBN 9977-83-127-0

Impreso en Costa Rica • Printed in Costa Rica

PARA PEDIDOS O INFORMACIÓN DIRIGIRSE A:

Asociación Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070
SABANILLA
SAN JOSÉ — COSTA RICA
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 253-1541
E-mail: asodei@sol.racsa.co.cr
http://www.dei-cr.org

Contenido

Presentación

Con la presente obra, queremos ofrecer un efusivo y pensado homenaje *(Festschrift)* al maestro, amigo, compañero y hermano Franz Josef Hinkelammert, con motivo de sus setenta fructíferos años de vida, los cuales cumplirá en plenitud de condiciones intelectuales y físicas, justo al iniciar el nuevo siglo, es decir, el 12 de enero del año 2001.

Franz, nació en Emsdetten, Alemania, en 1931, en el interín de la dos primeras guerras mundiales. En 1963, a la joven edad de treinta y dos años, cumplió su anhelado sueño de venir a la América Latina, concretamente a Chile. Y vino a esta región, para entonces convulsionada y agitada por fuertes luchas sociales y políticas, para quedarse y participar en aquel ambiente revolucionario y de grandes expectativas, no sólo para la región sino para el mundo entero.

Desde su llegada a la América Latina, Franz nunca estuvo ni actuó solo, sino que siempre se vinculó a sectores intelectuales de pensamiento alternativo. Práctica que en la misma década de los sesenta, lo relacionó con, la para entonces, naciente teología de la liberación. Vínculo que ha mantenido desde entonces, haciendo aportes fundamentales (fundantes) desde sus críticos análisis económicos, éticos y filosóficos a las bases mismas de la civilización occidental.

Nuestro amigo y maestro Franz, mantiene con lucidez en sus horizontes la producción y satisfacción de la vida humana, la material y concreta. Con ese horizonte ha iluminado todo su trabajo intelectual, con el cual, no cabe duda, ha formado escuela, incluso mucho más allá de este continente. Una escuela de pensamiento interdisciplinario, abierto y libre, sin absolutos, ni universalismos abstractos, ni menos por un pensamiento encerrado por cualquier ley que se anteponga a la vida.

El pensamiento de Hinkelammert no sólo se ha regado geográficamente por el mundo, sino que también ocupa espacios en donde quiera que hayan espíritus libres y solidarios, ya sea en las academias, entre los agentes de pastoral de las distintas iglesias, entre dirigentes sindicales, políticos, en movimientos sociales como los ambientalistas, feministas y de género, sectores raciales, étnicos, juveniles y del arte y la cultura en general.

A Franz, no sólo lo leen y siguen de cerca su producción intelectual quienes encuentran en su pensamiento un espíritu libre, solidario y con horizonte alternativo. Son también lectores de Hinkelammert, quienes lo adversan teóricamente. Es más, lo leen, seguramente con mucho cuidado y hasta con mal gusto, aquellos de espíritu mundano, es decir, quienes anteponen el institucionalismo, la ley absoluta, el mercado excluyente, el poder político, económico o religioso, a la sagrada vida humana y natural en general.

La obra que aquí presentamos como homenaje a nuestro maestro, compañero de caminos y amigo, la hemos organizado en dos partes: en la primera parte, se incluyen diez sugestivas entrevistas y conversaciones con nuestro autor sobre temas de punta, realizadas por pensadores y pensadoras cercanas a él. En ellas, el lector podrá disfrutar, de una manera directa, el juego de lenguaje que maneja Hinkelammert al desarrollar sus agudas y radicales ideas. En la segunda parte, hemos incluido doce artículos escritos sobre temas de actualidad que estimulan el diálogo con Hinkelammert y con el medio intelectual afín al pensamiento alternativo.

Agradecemos a todas aquellas personas que han contribuido con sus escritos o entrevistas a este sencillo homenaje. También a Anne Stickel, estudiante alemana de teología, ex-tallerista del DEI, quien tradujo varias de las entrevistas aquí presentadas, publicadas originalmente en el idioma alemán. El título de algunas de las entrevistas y conversaciones ha sido modificado para la presente publicación respetando su inspiración central.

Definitivamente, el espacio ha resultado demasiado reducido para incluir los innumerables escritores y escritoras interlocutores de Franz, que deseaban contribuir directamente con un artículo escrito para este homenaje.

Franz, recibe este modesto homenaje, el cual no representa sino una pequeña muestra de los tantos interlocutores que dialogan, se nutren y contribuyen con tu producción, ya sea para sus ejercicios teóricos, para sus prácticas sociales, para sus reflexiones teológicas o para sus contemplaciones espirituales.

Muchas gracias Franz Josef Hinkelammert, porque llegaste para quedarte con tus geniales contribuciones para nuestro presente y en especial para las jóvenes generaciones. No hay duda que tus contribuciones salpicarán también el futuro de los seres que sueñen y luchen por una sociedad donde quepamos todos y todas.

Germán y José
San José, diciembre del año 2000

Primera Parte

Entrevistas y conversaciones con Franz J. Hinkelammert

Teología en el acontecer de una vida

Entrevista de Germán Gutiérrez [1]

GG.: Tus trabajos publicados hasta 1970 parecen trabajos de un economista que reflexiona sobre temas como el desarrollo, las ideologías del desarrollo, el cambio social, la metodología de la ciencia social, etc. Pero en estas obras no se ve una referencia teológica explícita como sí se verá después. ¿Cuándo y cómo entras en el mundo de la teología?

FH.: Sí, creo que esto es cierto, excepto para el libro *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*. En este libro, en el último capítulo, intento una discusión teológica, aunque muy breve. Y lo hago bajo el punto de vista de la relación economía-ideología, línea en la que ya había trabajado antes. Para mí, la dimensión teológica de todos estos asuntos siempre estuvo presente. Claro, yo no estaba en discusión con teólogos, estaba en la facultad de sociología y economía, y esta problemática no se discutía allí, era prácticamente excluida. Entonces, trabajaba bajo el punto de vista de la ideología de la economía, un punto de partida que trabajé desde antes en Alemania. Fui a Chile en 1963, y hasta ese momento había estado en Alemania como estudiante y luego como asistente de investigación, en la Universidad Libre de Berlín

[1] 17 de mayo del 2000.

Ahora bien, la relación con la teología yo la tenía presente desde este tiempo y quizás desde antes. Es muy curioso, la problemática economía-teología ha sido prácticamente el hilo conductor desde el comienzo. Cuando salí del colegio, entré a estudiar en un noviciado jesuita. Yo tenía el proyecto de la teología. Estuve un año allí. Un año en el que me di cuenta que mi camino no era la teología, pero al mismo tiempo fue un año fundante y que me formó de manera profunda. Precisamente me afirmó la idea de la dimensión teológica en cualquier trabajo intelectual, y eso lo he mantenido hasta hoy. La teología no era en ese tiempo un asunto para laicos. Se estudiaba para el sacerdocio; no era como hoy, que la teología es estudiada por muchísimos laicos. En aquel tiempo esto era muy raro. De modo que mi decisión de salir del seminario me excluía en la práctica de los estudios de teología, así que mi pregunta ahora era si estudiaba filosofía o economía. Y decidí tomar economía. Ésta estaba ya muy presente porque mi padre había hecho un estudio de economía desde un punto de vista muy especial. Él era maestro de escuela, e hizo en las tardes y en las noches sus estudios de economía, y siempre decía que para la pedagogía, pero también para la filosofía y la teología, era básico partir de la economía. Lo que hacía que para mí, que quería al comienzo hacer teología, la opción por la economía era una opción seria, que jamás se me hubiera ocurrido de otra manera. En la casa discutíamos mucho sobre esta relación.

Entré en el año cincuenta a la universidad de Friburgo a estudiar economía, pero ya con la perspectiva de hacer al mismo tiempo estudios de filosofía y de algunos aspectos teológicos. En este tiempo, en Alemania, podías participar en los cursos de otras carreras con mucha facilidad; simplemente ibas y te sentabas, nadie te preguntaba si tú eras de la carrera o no. Recuerdo que tomé cursos de filosofía durante un año con un profesor llamado Müller, un filósofo existencial, un heideggeriano. Heidegger no enseñaba en esta época, excepto para grupos muy cerrados a los que no había acceso. Yo hacía cursos también en otros campos como el derecho y la literatura. Y después cada vez más acompañé el estudio con filosofía.

Después de un año en Friburgo, estuve otro año en Hamburgo, y después fui a Münster, donde hice mi licenciatura. Ahí entré de nuevo más en contacto con la teología, pero en un campo muy específico, el de la doctrina social de la Iglesia católica. Allí había un centro donde fui a clases también, y que dirigía curiosamente Hoeffner, un teólogo que más tarde fue cardenal de Colonia y quien promovió mucho la elección del Papa actual. Era un hombre muy conservador, aunque muy en la reflexión de economía-teología; ya en este tiempo yo no compartía mucho sus enfoques, no obstante su reflexión era de muy buen nivel. Ahí tuve mi primer contacto

con la escolástica española del siglo XVI, porque él había hecho muchos estudios sobre el tema. Tenía un libro sobre Vitoria, Suárez y esta escolástica, en relación con el comienzo del capitalismo en el siglo XVI Empecé entonces a estudiar algo en este campo a través de sus estudios. Entré luego con mucha más intensidad en ese centro en 1953-54, en vista de que murieron mis padres y yo no tenía dinero para estudiar. Entonces Hoeffner me consiguió un puesto de tutor y con eso me fue posible terminar mis estudios. Ésta es también una marca curiosa de mi vida, el deberle precisamente a Hoeffner el haber podido terminar mis estudios de economía. Ahí tuvimos muchísima discusión acerca de la relación economía-teología. Claro, no tanto en el ámbito de la cátedra, pero sí entre los estudiantes entre quienes se da siempre una subcultura de la discusión estudiantil. Curiosamente, discutíamos mucho sobre la visión tomista de la economía y la visión marxista de la economía. Y ya entonces nos sorprendía encontrar una gran afinidad entre estos dos puntos de vista Desde luego, esto dentro de un ambiente muy católico, sin embargo, aunque con mucha distancia, se percibía ese tema.

GG.: ¿Qué encontraban de afín entre Tomás de Aquino y Marx?

FH.: Que Tomás de Aquino no conoce la propiedad privada como derecho natural. No conoce ninguna propiedad específica como derecho natural, sino que la especificación de la propiedad como propiedad privada, o feudal, o diríamos, socialista, es *ius gentium*, es derecho de los pueblos, pero no derecho natural. Lo que hace que la propiedad esté a disposición. La especificación está a disposición de la libertad humana. Con una diferencia. No está a disposición de la libertad humana el que haya propiedad. Es decir, esta propiedad privativa, la constitución de una propiedad. No obstante, la especificación de la propiedad está a disposición de la libertad humana. Y eso nos llevó a la reflexión sobre el pensamiento de Marx, donde también la propiedad está a disposición de la libertad humana en cuanto que la libertad humana tiene que y puede determinar aquella propiedad que más conviene a la necesidad de asegurar la posibilidad de la vida humana. Ahí está la afinidad. Encuentro en un escolástico colombiano llamado Fernando González Restrepo, que escribió un libro sobre *La mutabilidad del derecho natural*, la misma reflexión y muy explícita, y que normalmente el ambiente católico no lo hace explícito. La menciona, pero no la desarrolla.

También en este tiempo empecé a entrar en algunos asuntos de la sociología. Asistí a cursos y seminarios sobre Max Weber. Estudié mucho los conceptos fundamentales de la sociología, todo un año

con un profesor de economía que tenía una espléndida capacidad de interpretación de Weber. Ahí comencé a estudiar a Weber. De Marx, en cambio, no estudiábamos casi nada. Alcanzábamos a percibir esa relación entre el enfoque tomista y el enfoque marxista, sin embargo nuestros estudios de economía no incluían la teoría marxista de la economía. Mis estudios fueron principalmente acerca de la economía neoclásica, y había pequeñas aperturas dentro de las cuales entraba el marxismo pero como enemigo, y no con suficiente seriedad. Desde el principio tuve una gran inclinación a conocer el pensamiento de Marx, a estudiarlo con seriedad. Leí el *Manifiesto comunista* a los dieciséis años por primera vez. Y durante muchos años conservé el ejemplar con todos los subrayados de esa primera lectura, y de vez en cuando lo releía.

Esto tiene que ver mucho con mi padre que era un conservador católico, aunque de esos que tienen una gran visión. Él leía con seriedad a Marx y también había estudiado bastante a Max Weber, con el resultado de que con frecuencia encontraba en Marx expresiones de mucha más fuerza y vitalidad que en Weber. Es curioso que en su ejemplar de *Economía y sociedad,* el cual todavía conservo, escribió en la primera página esta frase: "ésta es una sociología sin alma".

Cuando terminé la licenciatura —el *Diplom*—, en el año 55, quería seguir estudiando, pero no tenía ni un peso. Y ahí tienes una de las curiosidades de mi vida, pues muchas veces, por pura casualidad, tomé decisiones que creo que posteriormente resultaron muy buenas. Encontré en la universidad un aviso de la Universidad Libre de Berlín, ofreciendo becas para estudiar en el Instituto de Europa Oriental *(Osteuropa-Institut).* Era una beca para atraer gente a que estudiara ahí sin ninguna aspereza formal de exámenes ni nada por el estilo; era nada más que un tiempo de estudios. Pasé un año y medio con esta beca en Berlín. Y en este instituto me quedé después por ocho años. Ahí hice mis estudios de postgrado y de doctorado, y luego fui asistente de investigación hasta el año 1963.

Este era un centro muy curioso. Había sido concebido claramente como un centro de la Guerra Fría, aunque con una profundidad absolutamente increíble para ese tiempo. Ahí se tomaban en serio la cosa. De modo que para poder hablar y hacer análisis, tenías que conocer primero *El capital* de Marx —hicimos dos años de estudios de esta obra—, estudiar las obras principales de Engels, sobre todo la *Dialéctica de la naturaleza,* las principales obras de Lenin al igual que las de Stalin. Todos los documentos posibles había que estudiarlos. Había también cursos sobre Rusia y la Unión Soviética. Cursos de historia, literatura, economía, filosofía y jurisprudencia. Fue un estudio de gran profundidad. Y otra vez se formó ahí una subcultura de los estudiantes, quienes discutíamos de manera diferente a como se hacía en la cátedra. Muy a menudo,

en especial entre los profesores que impartían cursos de economía y jurisprudencia, había enfoques extremos de Guerra Fría. Pero el que daba literatura, por ejemplo, hasta era miembro de la Academia de Ciencias de Moscú, porque era un gran conocedor del asunto, del idioma ruso, y porque había hecho trabajos de gran novedad. Es decir, había mucha mezcla, y creo que a pesar de la orientación general, en ese instituto se hacía un estudio muy objetivo. Ahí entré en la discusión de la ideología de la economía soviética. Ahí empecé el análisis del comunismo, del pasaje al comunismo, de cómo concebían la planificación, los modelos de planificación, todo ese conjunto de temas que más tarde traté en trabajos como *Crítica a la razón utópica*, y antes en *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*. En esas obras tengo largos capítulos sobre el tema que estudié en estos años.

En esta nueva subcultura estudiantil discutíamos temas interesantísimos. Todos éramos neoclásicos o de formación neoclásica, y entramos en una discusión en la cual descubrimos la seriedad de la teoría del valor de Marx. Lo hicimos a un nivel que en la cátedra nunca se discutía. Quedamos realmente impresionados con los análisis de la teoría del valor, la plusvalía relativa, y después, los esquemas de reproducción ampliada que tuvieron mucho impacto en mi pensamiento posterior. De manera que estuve allí en medio de un ambiente muy curioso. Hice mi tesis doctoral sobre la industrialización soviética, sobre la racionalidad del modelo de industrialización que se llevó a cabo desde los años treinta hasta los sesenta en la Unión Soviética. Y una vez que terminé este doctorado en 1960, entré en el instituto como asistente de investigación, concentrándome en el problema de la ideología de la economía soviética.

En este tiempo en Berlín, del 55 al 63, seguí asistiendo a cursos de filosofía, pero ahí seguí el enfoque teológico de Gollwitzer. Durante estos ocho años prácticamente participé en todas las clases de Gollwitzer. Ahí entré de nuevo y de lleno en el campo teológico. Gollwitzer tenía una cátedra de teología en la Universidad Libre de Berlín. No había facultad de teología, sin embargo esta universidad tenía dos cátedras de teología, una protestante (Gollwitzer) y otra católica (Reding). Yo seguía a los dos, pero terminé asistiendo a todos los cursos de Gollwitzer porque tenía una capacidad intelectual impresionante y en él había ya una muy clara teología del compromiso. Él estaba muy cerca de los movimientos estudiantiles de oposición que ya en este tiempo se formaban, y que serían la base del posterior movimiento de 1968. Creo que mi formación teológica, la poca que tenga, la recibí de Gollwitzer. En ese sentido soy discípulo suyo. Una vez, en los años ochenta, tuve la ocasión de conversar una noche con Gollwitzer sobre esto, no obstante él no me recordaba, y es comprensible puesto que sus cátedras tenían

siempre centenares de estudiantes de todas las facultades. Casi ninguno era teólogo, pero iban a los cursos de teología de Gollwitzer. Él impartía teología también en una academia teológica, de formación para teólogos, y en la Universidad Libre tenía su cátedra libre de teología, que era la cátedra libre más frecuentada en esa universidad. Entonces, claro que él no podía recordar a alguien que además tiene la tendencia a sentarse siempre en la última fila. Sin embargo, ésta fue una formación que me confirmó y re-formuló la relación economía-teología.

GG.: ¿Él trabajaba este tema entonces?

FH.: Gollwitzer no trabajaba esta relación de manera explícita, pero en su teología ella estaba presente por todos lados. Empecé a trabajar esta relación efectivamente a partir de la teoría económica y eso creo que fue mi especificidad, algo que otros no hacían

GG.: ¿Con respecto al conflicto Este-Oeste?

FH.: Sí, porque entré en el análisis de la ideología de la economía, que para mí era el puente entre economía y teología. Pero este análisis no en el sentido de que los economistas tienen sus ideologías, como los físicos también tienen las suyas, sino en el sentido de tratar de revelar en el análisis de la teoría económica, el contenido ideológico que está presente en la propia teoría económica. Eso lo comencé con el análisis de la Unión Soviética. Trabajé el modelo de planificación soviético, que había sufrido una gran reformulación con la teoría de la planificación de Kantorovich (quien después recibiría un premio Nobel de economía, pues en ese tiempo todavía no se entregaban todos los premios a los neoliberales), y analicé a la vez lo que significaba en el conjunto de la teoría económica toda esta construcción del paso al socialismo y del socialismo al comunismo. Esto en el contexto de una fuerte y muy interesante discusión que en los años cincuenta se desató en la Unión Soviética acerca del paso al comunismo, su significado, etc.

Trabajé todo eso, no obstante, al trabajar este enfoque de la crítica, tenía necesariamente que desembocar en la pregunta por el contenido ideológico de la teoría económica en la tradición neoclásica. Y ahí tuve el primer choque con quien después me hizo imposible seguir laborando en ese centro. Formulé la tesis de que la idealización de la teoría económica ocurría por los dos lados, y que había caracteres sumamente análogos en relación a como concebía la teoría neoclásica el equilibrio general y la manera como concibían los economistas soviéticos el comunismo; es decir, la ideología del mercado perfecto y la ideología de la planificación perfecta.

GG.: Y en estos análisis, en esta crítica de las ideologías, ¿qué lugar ocupaba la teoría del fetichismo?

FH.: En este tiempo empecé también a reflexionar sobre este tema a partir de la teoría del fetichismo. Publiqué un artículo en el cual mostraba la analogía entre el fetichismo de crecimiento en el pensamiento soviético y el fetichismo de la mercancía, tal y como se había elaborado en Marx. Este trabajo se publicó en una revista sobre Europa oriental, de línea similar a la del centro. Ya entonces compecé a vincular esta crítica con la teoría del fetichismo.

GG.: Pero la crítica desde la teoría de fetichismo, va más allá que la crítica de las ideologías.

FH.: Sí, porque va desde el interior de las propias teorías económicas. Eso era muy diferente. Lo mismo ocurre también en Marx.

GG.: ¿Desde el interior de la teoría económica, o desde el interior de las relaciones económicas?

FH.: Desde el interior de las relaciones económicas, pero siempre teoretizadas. Y ahí aparece el fenómeno del fetichismo Trabajé en el fetichismo del crecimiento económico de la economía soviética, y muy vinculada, esta idea del paso al comunismo Y lo trabajé en relación con el fetichismo de la mercancía en Occidente. Eso me produjo un gran conflicto. Sobre todo el profesor de economía no me toleraba, no me quería dar más posibilidades de trabajo. Decía inclusive que ellos no eran un centro para formar comunistas. Yo repliqué que esto no tenía que ver con el comunismo. En ese centro, si se hacía una crítica general al otro estaba bien, pero cuando la crítica se dirigía a la propia posición cambiaba completamente la actitud. Podías criticar la Unión Soviética, era evidente que para eso nos tenían, sin embargo en tanto discutías la implicación que esa crítica al modelo soviético tenía para una crítica al modelo capitalista, ahí terminaba el asunto. Eso podías hacerlo en el ámbito de la subcultura estudiantil, pero no en el de la investigación de la institución. Que la economía soviética era un tipo de economía moderna que reproducía muchas cosas que Marx había analizado en cuanto al fetichismo de la mercancía y las tendencias de la propiedad en la economía capitalista, era claro para mí. Tampoco querían publicar mis trabajos. Tengo varios manuscritos de libros que no me publicaron; sólo me aceptaron la tesis doctoral, publicada en alemán. Era claro que no podía seguir en este lugar.

Y aquí viene otra cosa curiosa que también tenía desde muy joven. Que ya con diecinueve o veinte años, tenía la idea fija de que iría a América Latina. De joven yo había leído mucho sobre Simón

Bolívar. Bolívar era para mí una figura muy importante, extraño para un alemán de diecisiete años. Leí también acerca de la independencia latinoamericana, así como sobre la conquista de México y Hernán Cortés. Yo tenía eso como algo muy fijo, que me hizo pensar que vendría a este continente. De modo que cuando vi que en el centro de estudios de Berlín no tenía espacios, hice correr la voz con mis amigos de estudio y de trabajo de que tenía el deseo de ir a América Latina. Y un día de 1963 me llamaron de la Fundación Adenauer, me dijeron que habían escuchado que me interesaba en América Latina y me preguntaron si quería ir con ellos a Chile. Pregunté qué tipo de trabajo era y me dijeron que labores relacionadas con la fundación, por un lado, y relacionados con ejercer una cátedra de sociología económica en la Universidad Católica de Santiago de Chile, por el otro. Acepté enseguida. Claro, después comprendí el porqué estaban tan interesados en mí. Porque en Chile estaba empezando un movimiento que más tarde desembocaría en la Unidad Popular. El director de sociología en la Universidad Católica era Vekemanns, un jesuita que por supuesto en ese tiempo yo no conocía, y que después nos hicimos muy amigos. Me entendí bastante bien con él, aunque con el paso del tiempo terminamos distanciados en nuestras posiciones. Pero tuve una relación muy cordial con él.

Más tarde me di cuenta por qué yo era interesante para la Fundación Adenauer. Había dos razones. Primero, había hecho un estudio intensivo sobre la doctrina social de la Iglesia, como economista, y segundo, había hecho estudios en un centro anticomunista. Era, entonces, una figura ideal para ser colocada en Chile en el conjunto de la enorme vitalidad intelectual que se estaba desarrollando. Acepté porque en este tiempo me sentía también hasta cierto punto cercano a la democracia cristiana. En esa época, la democracia cristiana no era el partido neoconservador del tipo de hoy, sino un partido con fuertes corrientes si quieres reformistas, como se vería después en el gobierno de Eduardo Frei en Chile Y me sentía muy atraído por las posiciones que se estaban jugando en el Chile de este tiempo, incluso por la propia democracia cristiana.

De modo que acepté y tuve que aprender castellano. Primero me mandaron a Madrid tres meses para estudiar español. Fue un tiempo sumamente interesante porque primero me propusieron ir a un centro de enseñanza de castellano horroroso (Berlitz-School). Al cabo de dos semanas yo no quería estar más en ese instituto. Llamé a Alemania y pedí que me dieran la plata que se pagaba a ese centro, para buscarme un profesor por mi cuenta. Estuvieron de acuerdo y entonces llamé a la universidad de Madrid, con mi mal castellano, para ver si habría algún estudiante interesado en enseñarme a hablar español. Me preguntaron si era alemán. Respondí

que sí. Y me preguntaron que si era del este o del oeste. Yo apenas tenía dos semanas de español y me confundí y dije que del este. Resultó que había diez estudiantes que querían enseñarme a hablar español. ¡Qué gran decepción tenían después al saber que me había confundido, y que yo era de Alemania del oeste! Ellos mismos escogieron a uno para que me enseñara, y rápidamente formamos un grupo de amigos. Pasé tres meses recorriendo toda España y estudiando el idioma, aunque en una plática completamente diferente a la de aquel centro horroroso donde en los pasillos sólo se hablaba inglés pues nadie sabía suficiente castellano. Así aprendí el castellano, pero también conocí mucho a España de la mano de estos grupos estudiantiles de oposición. Conocí mucha gente que después he vuelto a encontrar y con la cual tengo cierto contacto todavía.

GG.: Este análisis de crítica a la ideología de la teoría económica, ¿se pensaba vinculado a la teología? ¿Cómo pensabas ese vínculo?

FH.: Lo tenía de la misma manera en que lo formulo en el último capítulo de *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*. Y asimismo de la manera como lo trabajo en el último capítulo de la *Crítica a la razón utópica*. Sin embargo era una reflexión muy académica y muy inspirada en Ernst Bloch, especialmente en su libro titulado *El ateísmo en el cristianismo*. Es un libro que desde el comienzo me fascinó, que siempre me ha fascinado. Lo que me ha impregnado de Bloch no es tanto su obra *El principio esperanza*, aunque ésta también, sino el libro mencionado y sus tesis y temas, que me han marcado mucho. Incluso en mi reciente libro *El grito del sujeto* subyace el enorme impacto que esta interpretación del cristianismo de Bloch ha tenido en mí. Yo tenía esto presente, pero no como algo fuera de lo académico, sino algo que para mí era una elaboración teórica interesante. No obstante no era algo central. Por eso, en *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia* aparece al final y en diez páginas nada más. Pero está ahí. Entonces, te das cuenta de que la dimensión teológica aparece, aunque aún no como una cosa vital. Esto es algo que desarrollé después en Chile, y sobre todo a partir de mi reacción ante el golpe militar chileno. Es principalmente a partir de 1973 que hago de esto un tema central. Si bien como elemento está ya presente todo el tiempo, y eso tiene mucho que ver con Gollwitzer. Él es ya de hecho un teólogo de la liberación, en su campo, con sus limitaciones alemanas, eso sí. Toda su concepción está a tono con lo que aparece después en la teología de la liberación, en términos mucho más universales inclusive que en Gollwitzer.

GG.: Y Bonhoeffer?

FH.: Gollwitzer es un hombre en la línea de pensamiento de Bonhoeffer y de Karl Barth. Tú no puedes trabajar sobre Gollwitzer sin a la vez tomar en cuenta a Bonhoeffer y a Karl Barth. Para mí, la formación teológica de este tiempo entre el 55 y el 63 fue Gollwitzer, y a través de él, de Bonhoeffer y Barth. Y con eso he seguido hasta hoy. Aunque en mis trabajos casi nunca he citado a Gollwitzer y sí a Bonhoeffer. Esto se debe a que Bonhoeffer es una figura central, también por ser mártir, y al hecho de que en América Latina se conoce a Bonhoeffer y no a Gollwitzer. Pero Gollwitzer hubiera sido un gran puente entre Bonhoeffer y la teología de la liberación.

GG.: Volvamos al Chile de 1963.

FH.: El trabajo que empecé con la Fundación Adenauer era excelente. Ahí yo tenía dos áreas: una era la academia, en la que trabajaba la sociología económica y allí me ocupaba de este tema de la ideología en la economía. Conservo un escrito que hicieron los estudiantes de mi curso, que todavía me parece muy interesante. Continuaba aquí lo que había trabajado en Alemania. Pero, por otro lado, empezó una nueva experiencia para mí. La Fundación Adenauer colaboraba con dos centros de formación: uno era un centro de formación política para líderes del partido demócrata cristiano, y el otro era un centro formación de sindicalistas, de los sindicatos cristianos. Comencé a dar cursos en estos dos ambientes. Algo a lo cual no estaba acostumbrado, y a lo que tuve que acostumbrarme mucho. Esta experiencia me abrió una veta totalmente nueva, que ya no era sólo académica. Éste era ahora un trabajo teórico con militantes, con todas las limitaciones que esto puede tener, que inició sin embargo una dinámica que para mí fue fundamental y que he seguido desde entonces, y es lo que en última instancia me llevó al DEI. El DEI es eso.

GG.: ¿Qué cursos impartías allí?

FH.: Cursos sobre utopía, proyectos de transformación, desarrollo, teorías del desarrollo, teoría de la dependencia, etc. Fue en este ámbito que entré en la discusión sobre la teología de la liberación que estaba formándose. Ni la teoría de la dependencia, ni la problemática del Tercer Mundo, eran temas que yo hubiera trabajado antes. Había estudiado el desarrollo bajo el punto de vista de la industrialización soviética. Ahí ya aparecen muchos de los problemas que, a partir de la teoría del subdesarrollo, pude ver como problemas del desarrollo. La problemática soviética era la de la industrialización de un país subdesarrollado y no una industrialización del tipo de la alemana, la inglesa, la estadounidense, incluso ni la japonesa. La industrialización en la Unión Soviética

era la industrialización de una sociedad subdesarrollada, y éste es un tema muy diferente al de la industrialización a la manera burguesa. En Berlín yo había estudiado la teoría del imperialismo de Lenin, Bujarin, Hilferding y Rosa Luxemburgo. Pero solamente la había discutido desde la perspectiva de la Unión Soviética, sin tener la visión de un Tercer Mundo. En Chile empezamos la discusión sobre la teoría de la dependencia y comencé a colaborar y discutir en esta dirección Yo llevaba muchas de esas discusiones al centro de estudios políticos y al centro de estudios sindicales, así como a la universidad. Todo este tiempo trabajé de modo muy estrecho con Vekemanns, quien había desarrollado investigaciones muy interesantes acerca de la marginalidad en el IDESAL, que él había fundado. Tiempo después empecé a criticar esta teoría de la marginalidad y a partir de eso nos distanciamos sin conflictos mayores, conservando un afecto grande, supongo que hasta hoy.

Así que entré en el ambiente del continente, tomando el punto de vista de Chile, primero, y luego del resto. Reelaboré todos los conceptos anteriores en un contexto totalmente distinto, en el ambiente intelectual chileno que era entonces tan impresionante, tan formidable, tan vital. Puedo decir que me formé ahí. Es decir, mi verdadera formación fue en Chile y lo demás es antecedente no más. Y la re-formulación de todos los conceptos que traía de la academia significó que aunque mucho se mantuviera, cambió por completo mi punto de vista que ya no fue tan académico.

Alrededor de 1968 entré en conflicto con la democracia cristiana. Se había formado una lógica diferente, y en 1968 el partido demócrata cristiano se dividió entre el MAPU y lo que siguió llamándose partido demócrata cristiano. Yo me fui con la gente del MAPU. Eso implicaba salir de la Fundación Adenauer. Entonces me contrató directamente la Universidad Católica. Trabajé con Jacques Chonchol, un demócrata cristiano que se había ido también con el grupo del MAPU. Él fue más tarde ministro de Agricultura del gobierno de la Unidad Popular. Formamos un centro que se llamó CEREN, Centro de Estudios de la Realidad Nacional, y trabajé allí hasta 1973.

Me separé de la democracia cristiana y ahí sobre todo de quien dirigía el centro de estudios políticos, Jaime Castillo, con el cual sin embargo he mantenido mucha amistad. Aunque ya antes, desde 1967, había comenzado a trabajar en un nuevo centro que se había fundado en 1966, llamado ILADES, Instituto Latinoamericano de Desarrollo. Era un centro que habían formado los jesuitas, y que trabajaba con grupos de este tipo. Tenían unos cursos de formación para líderes populares de las diferentes regiones de América del Sur, y un segundo curso que era una maestría para investigadores vinculados a los movimientos populares. Desde el 67 hasta el 70 trabajé de forma muy intensa en este centro que dirigía el padre

Pierre Bigo. Pero en 1970, el padre Bigo, que no estaba de acuerdo con la línea que desarrollábamos de crítica a la democracia cristiana y de mucho acercamiento al MAPU, y con eso a la Unidad Popular, organizó una especie de golpe en el ILADES y nos echó a todos. Fue al finalizar 1969. A las doce de la noche del 31 de diciembre no había más dinero y tenía que echarnos a todos. Y a las cero horas del primero de enero de 1970, tenía otra vez dinero para contratar a otros.

Terminado eso me concentré en el trabajo del CEREN. Ahí escribí la *Dialéctica del desarrollo desigual*. El libro *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*, por su parte, es un resultado de mis cursos en el ILADES entre 1967 y 1970. Y fue publicado obviamente no por el ILADES, sino por la Universidad Católica en coedición con la editorial Paidós en Buenos Aires. Esos fueron los dos trabajos principales, más una revista que publicamos en el CEREN sobre asuntos de la realidad nacional. Ahí publiqué muchos artículos, entre ellos uno acerca del fetichismo que después desarrollé más en la primera parte de mi libro *Las armas ideológicas de la muerte*.

En este tiempo me acerqué a los teólogos de la liberación. Trabajé con Pablo Richard y publicamos una vez en la revista *Cuadernos de la Realidad Nacional* unas reflexiones sobre la teología de la liberación; un trabajo de Pablo, Hugo Villela y yo. En este tiempo empezó también el trabajo con Hugo Assmann, con quien me relacioné mucho, y con Gustavo Gutiérrez. Yo era alguien externo para ellos. Pero un externo por el cual se tenía interés. Jamás me habrían interpretado como teólogo. Yo era economista y sociólogo. No obstante estaba abierto a discutir otros planteos. En este tiempo conocí asimismo a Enrique Dussel, en la Universidad Católica, y a Juan Luis Segundo. Todos estos contactos empezaron alrededor de 1968. Sin embargo, en ese momento la teología de la liberación no era central en mi trabajo. Yo seguía trabajando a partir de la ideología de la economía. La dimensión teológica la había mencionado, pero sin elaborarla mayormente.

GG.: Pero ellos mismos tampoco tenían maduro, en ese momento, un planteamiento de teología de la liberación y de su relación con la economía.

FH.: Se inspiraron más bien en la teoría de la dependencia en tanto teoría económica, y no en una crítica del núcleo de la propia teoría económica. Yo hacía eso, aunque en la perspectiva más bien de la ideología de la economía, donde tenía también presentes ciertas dimensiones teológicas, pero no tenía tampoco algo más elaborado.

GG.: Viene allí la reunión de Cristianos por el Socialismo. ¿Tú participaste?

FH.: Sí, pero como público. Eso cambió después del golpe militar. El golpe militar me hizo repensar.

GG.: ¿Y durante el gobierno de la Unidad Popular?

FH.: Durante el gobierno de la Unidad Popular, yo estaba muy cerca del gobierno. Una vez trabajé en un grupo de discusión con el Ministerio de Planificación. Sin embargo yo era un teórico, no un economista para participar en el gobierno. Pero ahí sí formaba parte de la Unidad Popular. Durante un tiempo milité incluso en el MAPU. No obstante, cuando éste se dividió no quise inscribirme en ninguna de las dos corrientes y permanecí independiente. Aunque por medio del CEREN trabajaba mucho con la Unidad Popular.

GG.: Y ahí llegó el golpe.

FH.: Llegó el golpe que yo preveía. No obstante enseguida me pareció un acontecimiento absolutamente clave. Fue para mí lo que había sido para el fascismo europeo la guerra civil española y la derrota de los republicanos. Me pareció de esta importancia. Y ahí lo teológico se me hizo evidente. El día del golpe seguí la radio y la TV, sobre todo el canal 13 de la Universidad Católica, donde el padre Hasbun tenía la voz cantante. Él era un golpista extremo, un tipo sumamente violento. Hizo comentarios teológicos que no eran ni comentarios siquiera sino algo así como emblemas religiosos, consignas, tomadas todas de una larga tradición cristiana represiva. Para mí esto era extrañísimo y grabé todo lo que Hasbun presentó. Me daba cuenta de que era algo importante, pero no me daba cuenta de lo que era. Entonces lo grabé todo y más tarde trabajé sobre eso. Fue cuando me percaté que había un pasado nefasto en el propio cristianismo que estaba presente en esta postura y que tenía un impacto violento enorme. Comencé entonces a analizar la ideología y la teología del golpe.

Después del golpe volví a Alemania, a la Universidad Libre de Berlín, donde me contrataron como profesor visitante en el Instituto Latinoamericano (Lateinamerika-Institut). Empecé el análisis del golpe militar y lo publiqué en un libro llamado *Ideología del sometimiento,* editado más tarde por el DEI. En este libro comenté la teología de Hasbun bajo el título de una *teología de la masacre.* Permanecí unos tres años en Alemania, sin embargo también ahí tuve muchos problemas con la universidad; me di cuenta de que en la universidad alemana no había espacio para mí, así que me moví

para regresar a América Latina. Entonces me hicieron una oferta de aquí, de San José, del CSUCA, Consejo Superior Universitario Centroamericano. Aquí estaba ya Hugo Assmann. En 1976 vine a Costa Rica para firmar el contrato de trabajo con el CSUCA, y me junté con Hugo y comenzamos a concebir el DEI. Él ya tenía pensado hasta el nombre. Decidimos crear un centro del tipo como había sido el ILADES en los años sesenta en Chile. El DEI fue concebido a partir del ILADES, y la revista *Pasos* es una revista que Assmann editaba en Chile y de ahí eso de *Pasos,* segunda época.

Cuando vine aquí me encargaron de parte del CSUCA la tarea de elaborar un programa de maestría en economía, el cual se realizó después en Honduras. En 1978 me trasladé a ese país, dirigí el programa cuatro años y volví a Costa Rica, pero ahora para integrarme definitivamente al DEI. El DEI lo fundamos en 1976 y los primeros cursos los realizamos en 1977, ya desde el punto de vista explícito de economía-teología. Empezó de nuevo un trabajo con militantes de los grupos cristianos, esta vez de la zona centroamericana, en el Taller de Formación que hasta hoy seguimos haciendo en el DEI. Y hace once años comenzamos otro programa con el Seminario de Investigadores, que tiene más bien un nivel de postgrado aunque no tiene un carácter formal académico. Desde 1982 trabajo en el DEI a tiempo completo y participo en la Universidad pero ya no como catedrático, sino como profesor invitado. Desde entonces trabajo ya no economía-ideología sino economía-teología. Y eso ha sido a raíz de la experiencia del golpe militar chileno.

GG.: ¿Cómo fue este descubrimiento, este cambio de eje de análisis?

FH.: Porque el golpe militar de Chile llevó a la concepción de una política económica totalmente diferente, que hoy llamamos neoliberal. Política que los mismos *Chicago Boys* llamaron neoliberal, si bien luego se distanciaron de la palabra. Los *Chicago Boys* eran colegas míos en la Universidad Católica. Ellos se habían formado en economía mientras yo estaba en sociología, aunque también daba cursos en economía. Pero había un ambiente intolerable para mí. Di cursos sobre cooperativismo, e incluso fundé un Centro de Cooperativismo en la facultad de economía, no obstante en la orientación de la facultad no había espacio para esto pues su enfoque era netamente neoliberal a partir de los enfoques de Hayek y Friedman. Los *Chicago Boys* habían sido promovidos por la Fundación Ford. Esta fundación había hecho un trabajo sistemático con ellos, becándolos para que se formaran en Chicago. Ellos volvieron en el curso de los años sesenta, ocuparon y monopolizaron en una determinada línea la facultad de economía y,

como las facultades tienen relativa autonomía, hicieron un centro de orientación neoliberal por completo homogéneo. Por tal motivo, me quedé más bien en el departamento de sociología y en el CEREN.

Percibí que con el golpe militar se inició una estrategia completamente nueva, que era la estrategia de este grupo de economistas de la facultad de economía de la Universidad Católica. Y entonces la problemática de economía-teología se me presentó de una nueva forma. Ya no tenía nada que ver con la política reformista de los años cincuenta, sino que se trataba ahora de un auténtico capitalismo salvaje. Además, la ideología en que se basó la Junta Militar que asumía este nuevo neoliberalismo tenía un apoyo muy grande de circuitos cristianos como los de Hasbun con su propaganda de violencia. Por tanto, ya no se podía simplemente hablar de economía e ideología sino que incluía ahora el problema de la teología, y eso también bajo el impacto de la teología de la liberación que había puesto eso sobre la mesa. De ahí que en el DEI asumimos este enfoque. Se publicó la *Ideología del sometimiento,* y comencé con el primer libro de esta nueva etapa: *Las armas ideológicas de la muerte.*

GG.: Y ése ya es el libro en que aparece de manera explícita la reflexión economía-teología.

FH.: Ahí aparece la economía-teología como una línea clara y dominante desde entonces. Cuando empecé a analizar el discurso violento de Hasbun, busqué las teologías de represión de la tradición cristiana y muy pronto me topé con Bernardo de Claraval. Hasbun era un predicador de la cruzada, pero ya no contra los paganos de afuera, sino contra estos levantados de adentro que se llaman socialistas. Inicié entonces dos búsquedas. La primera, las fuentes teológicas del propio pensamiento económico, ya no sólo del neoliberal, sino también del neoclásico, del marxista, del soviético. La segunda, las transformaciones violentas del cristianismo. Ahí me formulé el programa que desplegué posteriormente en el DEI, y en el cual sigo. Después de *Las armas ideológicas de la muerte* lo desarrollé en la línea de la crítica de la razón utópica, y en el DEI hicimos de este punto un punto clave, necesario para discutir la utopía del comunismo, al igual que las utopizaciones que se realizan en la economía neoliberal, la neoclásica, etc.

GG.: Y luego vino tu libro sobre *La fe de Abraham y el Edipo occidental.*

FH.: Sí. Cada vez más me parecía que ni economía, ni teología, sino que las dos se implican mutuamente. Que la diferencia ya es casi artificial. Que la economía es teología, que la teoría económica

es teología y que la teología implica eso. Y empecé a analizar textos de la tradición cristiana. Empecé con este análisis sobre el texto de Abraham, y luego con el libro *Sacrificios humanos y sociedad occidental* como el análisis de los trasfondos teológicos de los análisis de la realidad misma, y después el análisis del evangelio de San Juan en *El grito del sujeto.* Esto nos llevó, a fines de los años noventa, a la discusión del sujeto como un problema que ya es omnipresente, tanto desde el punto de vista teológico como del de la economía. El ser humano como sujeto que tiene economía y teología, pero como un conjunto que no se puede separar. De ahí viene el vínculo y ahí volví a la teología, con lo cual había comenzado, sólo que desde un punto de vista diferente por completo.

GG.: El proceso tuyo es muy distinto al que han seguido otros teólogos de la liberación.

FH.: Claro. El teólogo de la liberación normalmente proviene de la teología, no viene de la economía. En consecuencia, a partir de la teología descubre la relevancia de la economía. Yo hice el camino al revés. A partir de la economía, descubrí la relevancia de la teología.

GG.: En un texto tuyo sobre el panorama de la teología de la liberación, hablas de tres grandes momentos de esta teología, definidos por los cambios en la propia realidad latinoamericana y caribeña, las formas de los conflictos de esta teología con la ortodoxia y el imperio, y la propia maduración de esta teología y los movimientos sociales y eclesiales afines. Hablas de un primer momento en que la liberación está en el orden del día y la opción por los pobres es el criterio central de esta teología, y la fuente de su confrontación. En este primer momento la teología de la liberación se confronta fuertemente con la ortodoxia cristiana. Luego hablas de un segundo momento, en el cual los movimientos de liberación son aplastados por las dictaduras y el clamor fundamental de esta teología es el clamor por la vida y contra la lógica sacrificial del sistema dominante. En este segundo momento los movimientos de resistencia son de otro tipo y la iglesia se convierte en un espacio privilegiado de resistencia. En este segundo momento la teología de la liberación es víctima de una fuerte contraofensiva teológica, esta vez no sólo de la ortodoxia cristiana sino también de la teología del imperio, que la denuncia desde posturas anti-utópicas. Y luego viene un tercer momento, en el cual tanto la ortodoxia como la teología del imperio intentan apropiarse del discurso de la teología de la liberación y asumen a su manera la opción por los pobres. En ese momento tú te preguntas por la lógica de la confrontación teológica en un contexto en que el dominador se apropia del

discurso de la teología de la liberación, al mismo tiempo en un contexto de globalización del sistema de dominación y de hegemonía, o mejor, de poder total que conlleva amenazas globales a la sobrevivencia humana. Ahí hablas de la necesidad de una teología crítica de la ley y de crítica al mercado total. No es que la opción por los pobres desaparezca en la teología de la liberación, pues es uno de sus ejes fundantes más importantes, sino que en el segundo momento toma la forma de defensa de la vida de los aplastados por el terror dictatorial, y que en el tercer momento, la formulación "opción por los pobres" ha sido o intenta ser apropiada por el sistema e invertida y pierde su fuerza interpelante, pero sobre todo su potencial en la confrontación teológica. Y ves el paso de la teología de la liberación hacia una teología crítica de la ley como un nuevo paso que debe dar esta teología, en continuidad y profundización pero en cierto modo también un poco de ruptura con sus momentos anteriores. Cómo ves esto, si te he entendido bien.

FH.: Creo que ahí hay una transformación que se expresa en los propios términos teológicos, pero de la propia resistencia al sistema. En los años sesenta, muy esquemáticamente, claro, es capitalismo o socialismo. En los setenta-ochenta, en América Latina ya aparece el problema de la imposición del mercado absoluto, del mercado total, y vida humana. Esto es, el ambiente del mercado como un ambiente sacrificial. Y se habla de la vida humana. En el DEI lanzamos eso en 1978, en un encuentro que tuvimos aquí entre economistas y teólogos. El Imperio, sin embargo, recupera el derecho a la vida como un derecho a nacer. Es decir, como derecho antes de nacer y no después de nacer. Y como tal es muy dominante en la actualidad. O sea, nos quitan la referencia. Y el ámbito del mercado sigue siendo visto como un ámbito sacrificial. Pero en los años noventa cada vez más, desde la perspectiva de que aparece una ley del mercado absoluto que en su lógica es sacrificial. La propia sacrificialidad no es algo de los Pinochets. Los Pinochets son apenas exponentes de una lógica sacrificial que tiene la propia ley del mercado, de manera que ya no se trata entonces de capitalismo o socialismo en los términos de los años sesenta, sino de mercado total y sobrevivencia humana. Ya no es solamente opción por el pobre, sino opción por la sobrevivencia humana. La opción por la sobrevivencia humana sigue siendo una opción por el pobre porque ahí la sobrevivencia está más amenazada, no obstante la amenaza es sobre todos, no sobre un grupo. Aunque en cuanto es de todos, se nota cómo es más directa para los excluidos y los pobres. La opción por el pobre no desaparece, pero aparece mucho más clara a partir de una opción por la vida humana, por la sobrevivencia humana. Por tanto, la polaridad es ahora ley del mercado — sobrevivencia humana. Algo que en los años cincuenta

y sesenta, cuando se discutía más bien entre el capitalismo y el socialismo, subyacía de alguna manera sin embargo no se hacía presente. De modo que la concepción del socialismo de los años sesenta era una concepción moderna también. Era otro tipo de modernización, otro tipo de crecimiento económico. En los años noventa se ha transformado. Ahora es la ley del mercado como mercado total que amenaza la sobrevivencia humana, y la sobrevivencia del pobre más directamente. Pero la opción por el pobre es resultado de la opción por la sobrevivencia humana, y muy explícita.

GG.: Entonces, la teología de la liberación en cada uno de esos momentos asume formas diversas de acuerdo a su coyuntura histórica.

FH.: Sí, y ahora se halla frente a la ley absoluta del mercado total. Eso es el sistema de globalización. Es un sistema de ley absoluta. Por consiguiente amenaza de la sobrevivencia humana. Empieza por el pobre pero no se queda ahí. La solidaridad con el pobre no es entonces algo de arriba hacia abajo. Estamos en lo mismo, en la misma cosa, aunque él de manera mucho más explícita. Nuestra discusión actual con la globalización como ámbito de ley total, absoluta, provoca ahora un problema humano. Y este ser humano que se enfrenta en nombre de la sobrevivencia humana a esta ley absoluta, este ser humano actúa en cuanto sujeto. Y ahí se vincula la opción por el pobre con el ser sujeto, actuar en cuanto sujetos. Aparece entonces una solidaridad que no es de incluidos con excluidos, sino que el excluido es el caso más extremo de lo que vivimos todos, de lo que pesa por encima de todos. Por lo tanto, la opción por el pobre es la opción por uno mismo. El otro está en mí. Yo estoy en el otro. Aparece aquí la dimensión del sujeto. No defiendo al pobre porque yo no lo soy y él lo es, sino que él es el exponente más extremo de una amenaza que pesa sobre todos. Y por eso el llamado al sujeto, el grito del sujeto.

GG.: Eso supone un cambio en el concepto mismo de la teología.

FH.: Creo que cambia inclusive la imagen de Dios. Desde luego, no como ruptura, sino que se vuelve a algo que en la tradición del *Deus Absconditus*, o de la teología negativa, siempre está presente de alguna manera, pero que aparece ahora de forma mucho más clara. En el grito del sujeto aparece Dios. En el grito del sujeto grita Dios. El grito del sujeto es el grito de Dios. Dios es crucificado, al ser crucificado el ser humano en cuanto sujeto. Hay un cambio. Es decir, se vuelve, en nuevos términos, a algo que la

tradición ha tenido constantemente, si bien adquiere una nueva dimensión.

GG.: Algo que ya estaba en la base de la teología de la liberación, pero que en estos últimos años se ha colocado de manera más descarnada como realidad.

FH.: Sí, la opción por el pobre ya tenía la dimensión de la opción por la vida humana amenazada, sin embargo esto último es empíricamente algo mucho más claro hoy. Se impone como nunca, y por eso lo vemos de una nueva manera. Así, el amor al prójimo ya no se ve como "yo amo al otro", sino como "ama al otro porque tú lo eres", lo que es una dimensión muy distinta. Ama al prójimo porque tú lo eres. Tú estás afectado por el amor o no-amor del prójimo. No solamente el prójimo, los dos. Forman una unidad.

GG.: Qué interlocutores tiene esta teología de la liberación en sus distintos momentos.

FH.: Creo que en los años sesenta el interlocutor son los movimientos de liberación, que tienen una perspectiva o desarrollan la perspectiva de llegar al poder y a partir de éste reformular la sociedad dentro de los cánones generales de la modernidad. Eso es algo que puede decirse del propio socialismo soviético. Repite los problemas de la modernidad. En los años setenta y ochenta el interlocutor son sobre todo los grupos afectados por las dictaduras totalitarias de seguridad nacional. De ahí parte eso. Los torturados, los desaparecidos, una violación de los derechos humanos más corporales, que pasa por todo el continente. Ahí entonces el reclamo de la vida, reclamo que es todavía un poco abstracto. En los años noventa son los movimientos de emancipación, los movimientos ecológicos, los movimientos de protesta contra la estrategia de globalización que producen la exclusión de gran parte de la humanidad, movimientos que ya no tienen la aspiración política inmediata de llegar al poder. Son movimientos que exigen una transformación, pero que no tienen un plan de gobierno, que tienen muchos elementos que hacen presentes para presionar, pero que son comprensibles únicamente desde el punto de vista de que la vida humana está amenazada. En el pobre, primero, aunque la amenaza es sobre todos. Por lo tanto, la presión supone que todos tomen conciencia de que todos nos encontramos en este camino, que los excluidos sufren de la peor manera, si bien nos afecta a todos. De ahí el llamado de atención de que necesitamos un consenso social que implica a los dominadores, un consenso de estructurar la economía y la sociedad en función de la necesidad de la sobrevivencia humana de todos los seres humanos, no de "la

especie" —otra abstracción como le gusta a Hayek, para quien de lo que se trata no es de que la gente viva, sino de que la especie viva—. Y aquí la expresión zapatista es muy clara: una sociedad donde quepan todos y todas, con la naturaleza incluida. Necesitamos un consenso acerca de este camino. Y eso otra vez nos vincula mucho con la tradición, no es algo nuevo. Lo tienes en la tradición judía, en la patrística. Pero no como algo elaborado de forma explícita que hoy hay que hacer y que se puede hacer por el hecho de que la amenaza sobre todos se hace cada vez más obvia.

GG.: Hablas de interlocutores en el mundo de lo popular. Pero aunque la expresión no sea muy afortunada, ¿qué pasa con la contraparte? Has hablado del paso de un capitalismo de reformas e ideológico a un capitalismo cínico, acrecentado con algo que Hugo Assmann señala que es la creciente insensibilidad de muchos sectores de la sociedad a ese drama global. ¿En quién piensas, además de estos movimientos, como interlocutores?

FH.: El actual proceso de globalización es una afirmación completamente principalista de una ley absoluta que es la ley del mercado total. Ahora bien, la afirmación absoluta de esta ley te lleva a la amenaza de la propia vida humana. Es su lógica. Quien insiste en esto, sin embargo, no tiene otra alternativa que volverse cínico. Da lo mismo lo que pase, hay que seguir adelante. No hablemos de humanidad, de humanismo, aquí se trata de seguir. Y eso no es posible sino por la opción cínica, que es además una opción suicida. Por eso el mito de la muerte, del suicidio, tan presente; es el cinismo, que es la lógica de una afirmación principalista de esta ley. Es como *Fiat iustitia, pereat mundus*. Que se realice la ley del mercado, aunque el mundo se vaya al carajo. Ése es este mundo. Y este dicho procede de la Edad Media, la cual percibe que frente a las leyes que se imponen como absolutas aparece ya esta dimensión. Y por eso dicen también los medievales: *Summa lex maxima inustitia,* y eso es el proceso de globalización.

GG.: En alguna ocasión mencionaste como interlocutores a los conservadores. En qué sentido lo decías.

FH.: Por esta misma razón. Cuando la contraposición es entre ley absoluta del mercado y sobrevivencia humana, no corren los viejos esquemas de izquierda y derecha ni de conservadores y progresistas. El conservadurismo, que no es el neoconservadurismo, el conservadurismo cristiano, católico y protestante, tiene una posición crítica frente a la ley. No es de afirmación absoluta de la ley. Esos dichos que cité, vienen de la Edad Media, de conservadores de la Edad Media. No vienen de progresistas. Creo que la vieja

confrontación progresistas y conservadores, desaparece. No somos progresistas pero tampoco conservadores, no obstante hay puentes. La cuestión es abierta. Y como existe una amenaza para todos, y los pobres, los excluidos, expresan algo que amenaza a todos, entonces hay ahí un llamado que a la izquierda nunca le gustó, pero que hoy lo tienes que implicar: también el dominador tiene que convertirse. Y eso es lo interesante en la figura de Abraham. El que se convierte es el Señor. Isaac es el perseguido, y Abraham, el perseguidor. Y es Abraham el que se convierte porque Isaac ya está convertido, y además no puede hacer nada. Y es que si Abraham no se convierte, Isaac está perdido. Y Abraham se convierte. Es decir, la conversión necesaria implica al dominador. A la izquierda no le gustó nunca esta idea. No obstante creo que hoy tenemos que tomarla en cuenta pues ellos tienen el poder, y si se hacen absolutamente cínicos, ningún movimiento en el mundo puede hacerles nada. La conversión tiene que implicar a los dominadores, y ése es un trago amargo para un pensamiento en el cual el proletariado es el único actor de su propia salvación. No puede serlo hoy. No es el único actor.

GG.: Pero, ¿el dominador cínico?

FH.: Sí. Y ¿qué pasa si se niega y si toda dominación se hace cínica? Creo que en tal caso no hay salida, porque entonces provocan el final que nos está amenazando y lo hacen en nombre del suicidio colectivo, como lo promueve por ejemplo Ciorán. Ciorán es el pensador de una dominación que no piensa siquiera en convertirse y que saca la conclusión que mejor nos matamos enseguida. Es la espiritualidad del cinismo lo que aparece ahí.

GG.: Pero el conservadurismo del que hablas está acorralado por los neoconservadores cínicos.

FH.: Por completo. Creo que uno de los conservadores, grandes conservadores de nuestro tiempo, es precisamente monseñor Romero. Puedes estudiarlo. Este tipo de conservadurismo se halla en retirada. Los fundamentalismos y neoconservadurismos están amenazando esta tradición que vale la pena pensarla. Es una tradición valiosa que sigue y no ha desaparecido.

GG.: ¿Cuál crees que ha sido en general la postura de la teología de la liberación frente a esta corriente?

FH.: Muy cerrada. Relativamente cerrada, creo. Aunque hay determinadas figuras en que se hace presente. Bonhoeffer es una de ellas. Sin embargo no se ha discutido qué es este tipo de

conservador cristiano que no es un revolucionario, pero que bajo el impacto que sufre se transforma y tiene bajo su tradición la capacidad de hacerlo. Creo que no se ha tomado en cuenta mucho eso. Provengo de un ambiente de conservadurismo católico y siempre he defendido la posición conservadora como una posición de posible apertura. No obstante el ambiente para percibirlo es muy escaso. Normalmente no se distingue entre conservadurismo y neoconservadurismo y se los ve a todos nada más como reaccionarios, lo que a mi entender es falso.

GG.: En la medida en que tu crítica cada día se reafirma más en la idea de que el problema no es sólo el capitalismo sino la modernidad, y más aún la sociedad occidental, entonces lo que de allí se desprende es un cambio de civilización, de cultura, mucho más que de un sistema socioeconómico determinado. Y eso significa un nivel de radicalidad en la crítica, pero implica un reto mayor todavía a la hora de imaginar alternativas. ¿Cómo ves este punto?

FH : Claro, no sólo del capitalismo, sino también del socialismo en su forma de modernización. E igualmente del cristianismo. No tengo ninguna duda de que el cristianismo no puede seguirse planteando en la forma ortodoxa en que lo ha sido en los últimos mil quinientos años a partir de Agustín. El cristianismo mismo está en cuestión, este cristianismo ortodoxo que se piensa a partir del poder. Como creo que es un cambio de la cultura y la civilización, es asimismo un cambio en los fundamentos de nuestra civilización, y esos fundamentos siguen siendo cristianos a pesar de la secularización Ésta seculariza al cristianismo, no obstante el fondo secularizado permanece en él. Y eso implica la propia fundamentación de la cultura griega. Estamos ante un fenómeno de esta amplitud, pero eso hace nuestra situación muy critica y al mismo tiempo una situación en la cual no tenemos recetas. No puedes dar recetas frente a cambios de este tipo. Percibes una sociedad, sin embargo no sabes cómo hacerla. Porque el cómo hacerla presupone que las categorías todavía valen. Pero si las categorías no valen, ¿cómo decir qué hacer? Ése es nuestro problema más profundo.

GG.: Y a este nivel del reto, ¿cuál crees que ha sido la más importante aportación de la teología de la liberación?

FH.: Que ha planteado de nuevo la teología, de hecho, para la calle. Hay grandes pensamientos que penetraron la calle en los últimos ciento cincuenta años. El marxismo, el nietszcheanismo, el existencialismo y la teología de la liberación. Salieron del estrecho marco en que se hicieron a la luz pública. Salen a la calle. La teología de la liberación tiene un atractivo mucho más allá de los

propios cristianos. De eso no hay duda. Y no solamente vuelve a aparecer en otras religiones, sea en el islam, sea en el propio budismo. También en el humanismo secular de la actualidad. Entonces es interlocutor. Puede hacer presente la dimensión del pensamiento teológico frente a tan diversos grupos en cuanto a su calidad de procedencia. Es impresionante cómo ha podido lograr esto. Una vez me invitaron en Colonia a una reunión titulada: ¿Está muerta la teología de la liberación? Y la sala estaba llena, y tuvieron que abrir una sala contigua mucho más grande para discutir si la teología de liberación estaba muerta. Y no era una reunión de teólogos. El publico era gente de las calles, sobre todo intelectuales de la más variada procedencia. El público presente era ya muestra de que esta teología no está nada débil.

GG.: Hay un creciente reconocimiento de esta crisis del medio ambiente, de exclusión y pobreza y de esta crisis de la subversión de los vínculos sociales, asociada a las otras dos crisis. Una triple crisis. Hay demandas de orientación frente a esta crisis. Y una de las demandas es el reclamo de una nueva espiritualidad, una nueva forma de vivir la vida, pero quizá también una nueva forma de pensar una sociedad distinta. ¿Crees que lo que ha desarrollado la teología de la liberación hasta hoy da respuestas o aporta a estas demandas?

FH.: De ninguna manera es la respuesta. Se ve que esta demanda existe y que tiene expresiones muy diversas, además expresiones que no son teología de la liberación y que tienen muchas veces más atractivo, como la *New Age*, o los movimientos neopentecostales. La teología de la liberación ha salido a las calles, no obstante no es la única que está allí. Pero hay la perspectiva en términos de una nueva espiritualidad que es una forma de decir nueva civilización. Sin embargo los nuevos movimientos que aparecen también demuestran que no la hay, que estamos en búsqueda, y eso vale igualmente para la teología de la liberación. No es la respuesta. Jamás. No. Eso sería terrible pensarlo. Es una parte valiosa en este conjunto y creo que tiene mucho que hacer, sobre todo porque le pesa aún el hecho de su origen en los años sesenta, en relación con movimientos de liberación que se piensan en el interior de la modernidad y que piensan lo político en términos de tomar el poder, de sustituir el poder por otro. Eso pesa mucho. Y es legítimo que pese, porque no es tampoco totalmente equivocado, pero creo que un replanteo en este campo es necesario. Por eso considero que hay que cambiar el poder, y no tomar el poder sin cambiarlo. Y por eso la conversión de los que tienen el poder. A lo mejor es una cosa ilusoria, aunque tiene mucho sentido reclamarlo.

GG.: Ahora bien, el mismo diálogo economía-teología se hace también insuficiente. Se abren entonces otras dimensiones del diálogo: economía-filosofía, teología-filosofía, teología-culturas, etc.

FH.: Sí, y no puedes plantearlo más como un diálogo interdisciplinario. Las disciplinas están en cuestión. Y lo interdisciplinario lo que confirma son las disciplinas. Que la universidad crea las disciplinas es claro, y además es un producto de la división social del trabajo. Las disciplinas son nada más que conveniencias para determinado tipo de enseñanzas. Lo que nos aparece es la necesidad de un pensamiento que pasa por todo y que no es interdisciplinario, sino que cuestiona las disciplinas. Lo económico no es una disciplina. Se enseña como una disciplina, por la sencilla razón de que se necesitan economistas. Eso es otra cosa. Ya es insuficiente economía-teología. Pero dentro del cuestionamiento de las disciplinas.

GG.: Esto transforma el mismo concepto de teología.

FH.: Toma los grandes pensadores de nuestra tradición. Desde el punto de vista de las disciplinas, ¿qué son? Platón, filósofo. Aristóteles, filósofo. Tomás de Aquino y Agustín, teólogos, etc. Ninguno de ellos es ni filósofo ni teólogo, sino que hoy, en las disciplinas, se los trata como tales. Sin embargo no lo son. Platón formula la primera teoría de la división social del trabajo Es el primero que desarrolla la *politeia* como tipo ideal. ¿Qué es él? ¿Es sociólogo, economista o filósofo? Él plantea que la *polis* necesita del monoteísmo para poder interpretarse teológicamente. Entonces, ¿es teólogo, filósofo? En consecuencia, no tiene ningún sentido plantearse esta pregunta. Además, en griego filosofía no es una disciplina sino amor a la sabiduría. Pienso que este planteo lo necesitamos de nuevo y que no es superado por esa idea en boga de que todo es tan complejo y complicado, que nadie puede meterse en todas las disciplinas. No se trata de poder meterse en todas las disciplinas, pero tampoco de respetarlas cuando se piensa la realidad. Y tampoco es un holismo. El asunto es que no puedo pensar un problema sin pensarlo a la vez como económico, como referente a la ecología, la política, lo social, etc. No puedo hacerlo. Todo está en el problema. No obstante, esto no tiene nada que ver con el hecho obvio que no puedo conocer todas las disciplinas.

GG.: Estos nuevos paradigmas teológicos que aparecen con fuerza como el ecofeminismo, el holismo naturalista, ¿cómo los ves tú, que te mantienes en la afirmación de que antropocentrismo es

precisamente lo que no ha habido y se necesita para salir de la crisis?

FH.: Sí, no ha habido antropocentrismo. Lo que hemos tenido es mercadocentrismo y capitalocentrismo. No antropocentrismo. Soy muy escéptico con respecto a esta crítica del antropocentrismo, porque no puedo tener jerarquías de valores. Si todo tiene el mismo valor, no sé nada de lo que tengo que elegir, decidir, transformar. Esto necesita un punto de vista, y el punto de vista posible al ser humano es el punto de vista del ser humano. Por eso creo que en sentido abstracto no hay derechos de la naturaleza. Sin embargo, hay un derecho humano que exige que sean reconocidos derechos de la naturaleza. Y esto es un derecho humano. Y el que reclama estos derechos de la naturaleza es el ser humano. El león no puede reclamar este derecho, sino que es el ser humano quien reclama este derecho para el león. Y eso está en total oposición a la lógica del cálculo del mercadocentrismo, del centrismo de la eficiencia. Calcular si necesitamos leones o no, no respeta ningún derecho para el león, sino que lo somete al cálculo y el cálculo llega al resultado de que no hacen falta. Pero no es un problema de cálculo, de la utilidad inmediata que tengan para el ser humano. El ser humano es el que tiene el derecho de exigirse que los derechos de la naturaleza sean respetados. Sólo así es posible acercarse a este problema.

GG.: Y al mismo tiempo que se desarrollan estas teologías naturalistas que niegan en cierto modo al sujeto, toman fuerza movimientos teológicos que lo difuminan en múltiples rostros, condiciones, géneros. Es decir, que tenemos como otra fuerza si se quiere disolvente o difuminante, aunque no son los mejores términos, que reivindica una subjetividad particularizada y a menudo parcializada y sospechosa, con mucha razón, de todo horizonte de universalización. También tenemos teologías feministas, negras, indias, campesinas, etc., que parecieran distanciarse y a menudo critican la teología de la liberación.

FH.: Y muchas veces con razón, porque la teología de la liberación ha tenido la tendencia a centrar el problema en lo económico. Y aunque lo económico es la base de todo, ésta no es la tesis de Marx sino de Platón. Cuando Platón desarrolla el Estado, afirma que evidentemente la base de todo es poder alimentarse. No obstante la especificación puede perderse, y ha existido ese riesgo, y el planteo de este tipo lo encuentro acertado. Pero no puedes sustituir el planteamiento de la teología de la liberación por la teología feminista. El ser humano que se libera es hombre y mujer, niño y adulto, blanco y negro, indio y mestizo, etc. Y a partir de

estas especificaciones se va a tomar en cuenta todo. Entonces, estas especificaciones tienen toda la razón de darse. Sin embargo, si olvidan que la base de todo es poder comer, se quedan en el aire. El comer no es de ninguna manera todo, pero es la base de todo. Y eso desde Platón, no desde Marx

Amar y trabajar

Conversación con Dorothee Sölle [1]

Presentación: Bienvenidos a esta reunión. Tenemos una discusión entre Dorothee Sölle y Franz Hinkelammert sobre la temática "Amar y trabajar". Es la temática de un libro de Dorothee, quien trabaja en la teología de la creación. Franz, autor del libro *Las armas ideológicas de la muerte,* conversará con ella sobre esta temática. Quizá algunos de ustedes se extrañen de que los organizadores de esta conversación, conocidos por su compromiso con el desarme, hayan escogido una temática tan pacífica como "Amar y trabajar". Eso significa que el "no", contra el armamentismo extremo y la preparación de guerras, no es lo único que tenemos que decir, ni es lo último. Es precisamente el "no" contra el armamentismo y la preparación de guerras, lo que debe abrir el paso para el "sí" a la vida.

Dorothee Sölle: Queridas hermanas, queridos hermanos, lamentablemente tengo una gripe que me perjudica un poco hoy en mi capacidad de amar y trabajar, espero que no por completo. Estoy muy ansiosa esta noche, por la felicidad que me produce el que dos amigos míos, Franz y Marie, estén presentes en este podio.

---

[1] Kirchentag, Francfort, Alemania, 18 de junio de 1987.

Agradecemos la traducción de esta conversación hecha por Anne Stickel, estudiante alemana de teología, participante del Seminario de Investigadores Invitados del DEI, año 1998.

Es una expresión del amor entre nosotras/os el hecho de que pensemos juntos aquí, aquello para lo cual luchamos juntos y aquello que es la felicidad que queremos para todas y todos.

Primero, quiero decir algo sobre la creación, pues creo que nuestra lucha tiene sus raíces más profundas en esta creencia en la buena creación. Porque dijo Dios que es bueno, muy bueno, lo que había hecho realidad con este mundo y con nosotras/-os, y con la historia de los seres humanos. Dios creó al ser humano como imagen de Dios, como dos seres iguales y al mismo tiempo diferentes, relacionados uno con el otro. Al decir que Dios creó al ser humano como imagen *de Dios* y no simplemente como imagen de *él,* quiero evitar un malentendido muy frecuente. Es el malentendido del patriarcado, la ilusión de que Dios fuera un hombre, la idea errada de que el ser humano como fiel retrato de Dios no fuera relacionado con dos seres humanos diferentes. Y se subraya esta idea errada si decimos imagen de "él", tan ciegamente como lo expresa el patriarcado. Tenemos que prestar más atención a nuestras propias tradiciones y manejarlas, también corregirlas si es necesario.

Dios creó al ser humano como imagen de Dios, como dos seres diferentes, pero en todo caso siempre dependientes uno del otro. La sexualidad y el trabajo, trabajar y amar, son elementos fundamentales de este *ser-imagen*. Al estar creados en la imagen de Dios, realizamos este hecho de ser-creados en buen trabajo, en buena sexualidad, en el cumplimiento de nuestra vida. Forma parte del ser-creado que, con estas capacidades, realicemos o traicionemos nuestra indicada participación en la creación.

Podemos denunciar, destruir, dejar corromper nuestra participación en la creación, lo que es nuestra capacidad de amar, nuestra alegría en construir y crear algo. Pero también hay la otra posibilidad, establecida en la creación, de que realicemos esta participación en la creación y volvamos libremente a ser realmente capaces de amar y trabajar. Para que luego podamos decir: "Todo estaba muy bien".

En este punto quiero estar de acuerdo con Dios y no con los administradores de la muerte, que piensan entender al ser humano solamente en una neurótica relación con la seguridad, y piensan que solamente así se puede conservar lo importante de la vida para los seres humanos. Quiero decir que estamos creados para la felicidad, para la realización de nuestra vida, en el trabajo y amor, del modo en que "todo estaba muy bien".

FH.: Me gustaría tratar esta pregunta de la participación en la creación y de la negación frente a los administradores de la muerte. Quiero hacerlo a partir de un cuento de la Biblia, que sigue poco después del cuento de la creación y que describe la relación entre la vida y la muerte, usando la imagen de Abraham y su hijo Isaac.

Creo que la reflexión sobre esto puede llevarnos mucho más adelante, para empezar a responder la pregunta acerca de la participación en la creación a partir de la solidaridad entre los seres humanos.

La situación de entonces: Abraham va con su hijo Isaac al monte para sacrificarlo. O sea, el padre va al monte para matar su hijo. Va a matar a su hijo para cumplir la ley. Está bajo una ley que manda matar al hijo primogénito. Abraham se sujeta a la ley; va al monte, pero en el momento en que tiene que matar a su hijo, se convierte. Y el Abraham fiel a la ley se vuelve un Abraham creyente. El Abraham creyente va a decir: Dios quiere a mi hijo, sin embargo no puede quererlo muerto, tiene que quererlo solamente vivo. Así, la creencia de Abraham llega a ser la relativización total de la ley; relativización total en relación a la posibilidad de vivir tanto de su hijo como de sí mismo. Abraham va al monte, fiel a la ley, y vuelve siendo creyente. La ley puede ser válida sólo en cuanto respete la vida; no es válida, no es legítima, si exige la muerte.

Dios es un Dios de los vivos, no de los muertos. Todo eso empieza a partir de la situación de la fe de Abraham en relación a la ilegitimidad de la ley —en cuanto la ley incluye una dimensión mortífera—, y en relación a la fe como confrontación con la ley —en cuanto la fe niega esta dimensión mortífera de la ley.

Es muy interesante y sorprendente contar de esta forma el cuento de Abraham e Isaac, ya que la interpretación conservadora y más generalizada es diferente, mejor, opuesta. Según ésta, Abraham va al monte porque tiene fe, y porque tiene fe está dispuesto a matar a su hijo. De ese modo, la creencia de Abraham está en cumplir la ley, inclusive si lleva a la muerte. Esta última es la interpretación más tradicional de la fe de Abraham. Se le imputa la buena voluntad de matar a su hijo, y por eso mismo se le exime de la obligación de matarlo.

Creo que la situación real de la fe de Abraham ha sido precisamente invertida. Tenemos que preguntarnos: ¿Por qué está tan establecida la fe de Abraham como su disposición a matar a su hijo? ¿Por qué esta interpretación es tan extensamente compartida?

Me gustaría extenderlo a otro caso, que es la interpretación de la crucifixión. Aquí tenemos lo mismo: tenemos un padre y tenemos un hijo. Y una interpretación conservadora que dice que el padre mata a su hijo para salvarnos. De nuevo tenemos un Abraham, que ahora es Dios, el Abraham mayor. No obstante él hace algo que Abraham no había hecho. De hecho mata a su hijo. De eso resulta la salvación. También aquí está planteado un problema de la fe. En la interpretación de los evangelios, es precisamente al revés. Cuando Jesús discute con los fariseos, ellos le dicen: Somos los hijos de Abraham. Y Jesús les responde: No sois los hijos de Abraham porque queréis matarme, y Abraham no mató. La fe, por tanto,

consiste en reconocer que la ley no es legítima si manda a la muerte. Pero tenemos asimismo la interpretación conservadora: la fe consiste en cumplir la ley, incluso si condena a la muerte.

Encontramos aquí una polaridad, que ahora podemos aplicar ampliamente a la situación de la sociedad actual. ¿Cuál es nuestra ley? ¿Qué ley manda la fe conservadora cumplir, aunque condene a la muerte? ¿Cuál es nuestra posición de fe frente a la ley? Siempre es una posición de fe aquella que en la oposición entre la vida y la ley, impone la vida, y no sólo la vida humana, sino también a Dios como Dios de seres vivientes y no como Dios de muertos, y que con este punto de vista trata de crear y desarrollar una vida.

Marie: Me gustaría preguntarte, Franz, cómo interpretas la crucifixión, después que has negado la interpretación tradicional.

FH.: La crucifixión resulta de la ley. Así está escrito en el evangelio de Juan: "Tenemos una ley, y según esta ley, tiene que morir". Es la ley, la aplicación de una ley lo que crucifica. Especialmente el evangelio de Juan trata este asunto, y subraya al legalismo como causa de la crucifixión. La causa de la crucifixión no es el crucificador, éste o aquel ser humano, sino la fe en la legalidad, el estar ciegos por la confianza en la ley hasta en el mismo camino hacia la muerte. Y no es Dios quien mata a su hijo, sino la propia legalidad ciega. Considero que es esto.

Dorothee: Lo veo igual. Quiero añadir una interpretación de la crucifixión que he escuchado de Miguel D'Escoto, el ministro del exterior de Nicaragua, quien ha dicho que si estamos de acuerdo con la voluntad del Padre y hacemos su voluntad, esto es: hartar a los hambrientos, construir escuelas para los que no están posibilitados de aprender, curar a los enfermos, etc., en cuanto hagamos todo eso, la repuesta del mundo es la cruz, y vamos a ser crucificados. Toma su propio país Nicaragua como realidad política. Es un pequeño país que intenta hacer la voluntad de Dios, por primera vez en su historia. O, como lo dice D'Escoto, intenta llegar a ser un país con la voluntad de Dios.

Ahora mi pregunta para ti, Franz, la que tiene que llevarnos aún más hacia el diálogo: ¿Cómo nos manejamos con estas preguntas en la llamada rica sociedad del bienestar? En realidad, el capitalismo también destruye a los que se aprovechan de él. También a quienes les va mejor que antes en asuntos de estándar de vida. Y mucha otra gente en este mundo será destruida por el capitalismo, lo cual, quizá, se puede considerar como la ley de nuestro tiempo en el sentido en que lo has dicho ahora.

FH.: Ése me parece ser el punto central. Miguel D'Escoto dice: si intentamos ayudar a los pobres, si creamos un nuevo orden de vivir y de trabajar, se nos va a denunciar por eso. ¿De qué se nos denuncia? Es siempre la legalidad; faltamos, si lo hacemos, contra la ley. Desde luego, la ley de nuestra sociedad no sigue siendo una ley casuista y escrita. La ley básica de nuestra sociedad en realidad no es la constitución política, tampoco el código civil, sino las leyes funcionales de esta sociedad. También la constitución está cuestionada en el horizonte de estas leyes funcionales, y por eso, desde su perspectiva, uno sólo está en conformidad con la constitución en el grado en que coincide con ellas. Y estas leyes funcionales, a final de cuentas, siempre son la ley del mercado. Si en Nicaragua se tiene que hacer algo por los desempleados, por el miserable, eso únicamente es posible en cuanto se relativiza esta ley del mercado.

Entonces, ¿cuál es el reproche? Que se ha actuado en contra de las leyes del mercado. Y quien se procede contra las leyes del mercado viola la ley, llega a ser irracional, y pone en peligro la libertad. La razón para los sandinistas, al intervenir, es justamente la convicción de que la ley del mercado también tiene una dimensión mortífera. En efecto, la ley del mercado posee una dimensión mortífera. No podemos matar a seres humanos para imponer ésta ni ninguna otra ley. Para los cristianos, esto es un problema de fe. No es simplemente un problema del pensar pragmático. ¿Impongo la ley, incluso si la ley mata? o ¿la relativizo si desarrolla una dimensión mortífera?

La ley del mercado vale para todas y todos; pero en nombre de sus vidas, de su poder vivir, tiene que ser relativizada. Ésa, no obstante, es una decisión de la fe contra la interpretación de las leyes del mercado como mercado total, tal como están marcando a nuestra sociedad. Lo podemos ampliar hacia todo aquello que se presenta como "fuerza compulsiva de los hechos". Ése es el tipo de legalidad que tenemos hoy. De hecho se trata de una *legalidad* funcional que, sin embargo, no es norma escrita. Estamos, por ejemplo, en las preguntas por la carrera armamentista y su justificación por medio del argumento de las fuerzas compulsivas de los hechos.

El hecho de que la ley incluye una dimensión por la cual lleva a la muerte, es justamente el problema del cual surge la fe. De ese modo, "fe" no es simplemente un "pensar-qué-es-la-verdad" sino una actitud frente al prójimo, y eso, por otra parte, es la condición para poder participar en la creación. Estimo que sólo se puede participar en la creación en cuanto, al mismo tiempo, se asume esta opción de la fe frente a la ley.

Estoy convencido que quien se refiere a la legalidad ciega, se socava a sí mismo también y, a largo plazo, se condena a la muerte, por medio de la carrera armamentista y de la destrucción de la

naturaleza. En el absolutismo de la ley está la muerte, y lo es tanto hacia adentro como hacia afuera, porque la absolutización de la ley nunca es la "seguridad de la vida".

Marie: Dorothee, ¿cómo definirías la "vida" o la "felicidad", frente a la opción por la vida frente a la ley, de la cual ha hablado Franz?

Dorothee: Primero quiero decir otra cosa. Tengo un poco de miedo, Franz, de que en la valoración de la palabra "ley" te acerques a una enfermedad que ha determinado fuertemente a la historia europea, y en especial a la historia alemana. Tengo miedo de que caigas en el antisemitismo bíblico, de lo cual vive también el evangelio de Juan. Tenemos que decir con claridad que la Torá ėn el Antiguo Testamento no es eso de lo que hablas tú. Quiero clarificar eso, de que la ley real de Dios, el camino, lo que conduce a la gente hacia la vida, no es idéntico con este uso del idioma de la ley que tenemos en el evangelio de Juan y en algunas otras partes.

Creo que cada persona que lee la Biblia hebraica con ojos abiertos, por el contenido va a estar completamente de acuerdo con Franz. Lo que Dios tiene como intención con el pueblo, no es una ley en el sentido de una ideología. En verdad, has hablado de una ideología, de una manera de idolatría que practicamos en efecto. El capitalismo es la adoración de ciertos ídolos. Lo practica, lo llama "fuerza compulsiva de los hechos", "ley" u "orden del mercado" y de otras maneras. Es la adoración de un algo determinado e incuestionable. Tenemos problemas infinitos para romper esta ley de la creciente puesta de capital y producción. Y con eso llego a la pregunta de Marie, que es ¿cómo podemos al interior de esto definir la vida? ¿Cómo podemos despedimos de este ídolo de la muerte, deseoso de matar y permitir la muerte o fomentarla? ¿Podríamos llegar en medio de eso a ser capaces de amamos a nosotras-os y a otras-os? Con eso, devuelvo la pregunta.

FH.: Quiero partir otra vez de este asunto. Quiero clarificar con un ejemplo lo que es la ley, lo que son la muerte y la fe.

Tenemos el problema del endeudamiento del "Tercer Mundo". Obligamos al "Tercer Mundo" a pagar una deuda que prácticamente es impagable, y que lo lleva al abismo de la ruina. Obligamos a los hambrientos a pagar una deuda que los arruina, y les decimos que si no respetamos las leyes del mercado, a todos nos irá mal, y a los del "Tercer Mundo" les irá peor. De ese modo, tenemos una pura ideología de la ley. Estoy convencido de que es una ideología. En el fondo se la usa para matar, como una legitimación del matar. Frente a tales concepciones de la ley nace la concepción de la fe.

Dorothee: Quiero entrar en eso y repetir hasta qué punto esta ideología nos impide trabajar y amar.

Primero lo quiero decir refiriéndome al "trabajo". Si usamos nuestro concepto de trabajo en el sentido de esta ideología que nos domina, este concepto de trabajo está delimitado a la producción. No incluye nada más fuera de ella. No importa *qué* produces, lo principal es que *produces*. No tiene importancia si son bombas o farmacias rodantes en el campo. Lo que importa es que se produzca y que con este producto se vaya a producir capital. Sobre *qué* se produce, la gran mayoría de los seres humanos no tiene nada que decir, no tiene influencia en eso.

Pienso que en nuestra resistencia tendríamos que integrar a los que no quieren trabajar más en la producción de la muerte. También tenemos que aprender que nuestro trabajo no está definido sólo por la producción, sino que incluye otra comprensión. Tenemos que aprender a entender un poco más claramente en qué caso el trabajo es algo creativo, y de eso forman parte la cogestión y la autodeterminación.

FH.: Ése es un punto muy importante. Tenemos un concepto de trabajo que se reduce a la producción de cantidades. Creo que realmente tenemos que llegar a ver el trabajo como el proceso que produce "víveres" , digamos "medios del vivir" en el sentido más amplio. Un proceso de trabajo que no produce medios de vivir es un proceso perdido. Un trabajo que no produce medios de vivir es un trabajo inútil. Con eso tenemos un criterio de sentido para el trabajo. Porque únicamente puede ser trabajo humano lo que entra bajo este *criterio de sentido*: producir víveres significa producir "medios para la vida", y la vida es una vida en común y no es: mi vida contra tu vida. Si quiero asegurarme haciéndote inseguro, he transformado el medio de la vida en un medio de la muerte. El concepto de trabajo, el sentido del trabajo está en que, como producto, produce los víveres. Y eso lo puedo garantizar sólo bajo el criterio de la justicia. Y no puedo separar más el sentido del trabajo y de la justicia. Y aquí estoy de nuevo en la crítica de la ley. Pues toda legalidad, en especial las leyes del mercado, son reglas del trabajo que roban el criterio de sentido al trabajo. El producto interesa como condición de ganancia y no como producto racional de víveres.

Dorothee: A veces una tiene la impresión de que el evangelio vigente entre nosotros, dice: Dios creó al ser humano a imagen de la máquina —para que produzca.

Veit: Hemos hablado ahora sobre el aspecto del trabajo, en cuanto se relaciona con la felicidad y la vida: quizás podemos

añadir algo acerca de la comprensión adecuada del amor en esta sociedad. Eso seguramente también está algo enfermo por la legalidad, de la cual se ha hablado aquí.

Dorothee: Creo que esta enfermedad de la cual habla Marie, está en que separamos el amor de la justicia. Nos comportamos como si se pudiera vivir una felicidad sexual separada del mundo en el que estamos: vivirla en un reino de los sueños, en una isla en la cual tú y yo nos paseamos sobre playas intocadas, donde brilla todo el tiempo el sol, donde estamos todo el tiempo jóvenes y bellos, donde no tenemos otras responsabilidades ...todos ustedes conocen eso. Esa mentira fundamental nos lava nuestras cabezas. Desde chicos aprendemos que la sexualidad se trata de una relación entre dos, que significa el goce mutuo, que no tiene nada que ver con el Reino de Dios, con la justicia, con todas estas cosas de las cuales estamos hablando aquí, sino que se la concibe como la restauración del individuo que ya sufre suficientemente en esta vida tan dura.

En este enfoque la mujer es un artículo de consumo. Tampoco en las nuevas versiones de este modelo, en las cuales el hombre y la mujer se usan mutuamente en consenso mutuo, se supera este reino de la trivialidad. No hemos comprendido todavía lo que significa una sexualidad realmente vivida y plena, si no la relacionamos con el gran horizonte de nuestra vida y la justicia, y con aquello que se llama el Reino de Dios.

FH.: La fe no es posible sin la afirmación del ser humano vivo. Por lo tanto, se pueden derivar de la fe las conceptualizaciones que hacemos sobre la vida del ser humano. La fe siempre está confrontándose con las razones que se aducen en favor de la inhumanidad, en favor de aquellas legalidades que nos obligan a despedir a un ser humano hacia el desempleo, a tratarlo en términos racistas y sexistas. Siempre tenemos que ver con ideologías de legalidades conectadas con el análisis de ellas, para justificar esas inhumanidades con las cuales se confronta la fe.

No es la *aplicación* de la fe lo que se opone a todo eso, como si la fe existiera sin esta relación. La fe tiene en esta oposición su punto de partida. Esto conecta con la situación de la crucifixión: Cristo fue crucificado en nombre de la ley y eso nos permite ver, en aquellos cuya humanidad hoy se destruye, al Cristo crucificado. Eso nos hace posible ver que, en la fe, la relación con Cristo es siempre una relación con los otros seres humanos, que sólo se puede ser cristiano en la relación con los otros seres humanos, y que Cristo viene al interior del ser humano a partir de la relación con otros seres humanos y no al revés, como si tuviéramos primero a un Cristo en nosotros, a quien lo llevamos posteriormente a los

otros. Esto nos enseña a entender que, en suma, el prójimo es Cristo. Justamente el Cristo crucificado es el ser humano, cuyo ser "ser humano" llega a ser destruido. El "mirad, qué hombre" ("Ecce homo" —dice el "soldado de alta jerarquía" frente a la cruz), siempre, en toda relación, tiene una sola respuesta: es Cristo. Toda vida de fe tiene que subrayar eso. La repuesta que resulta del "mirad, qué hombre" es la fe.

El ser humano es Cristo, y entonces la repuesta es que la fe significa: tengo que estar a su lado, tengo que dudar de los motivos que le crucifican a él; tengo que proceder contra ellos, siendo la legalidad de un comportamiento lo que lleva a esta opresión; tengo que comportarme en la vida como creyente. Y en eso está tratado el "problema de la libertad". El ser humano es libre al ponerse sobre las legalidades, en cuanto deshumanizan al ser humano. No es libre sujetándose a la ley. No es la ley la que nos hace libres, sino su relativización en dirección al prójimo y sus problemas, una relativización continua, una reorientación continua en dirección a este prójimo. Esto es la libertad del cristiano.

Dorothee: Quiero intentar definir que la felicidad es la certeza de estar necesitado y de *ser* una necesidad para otras-os. Por el contrario, la ley bajo la cual vivimos nos hace creer que *tenemos* necesidades. Necesidades-de-tener es lo que "se pone en nuestras cabezas". Toda necesidad real, de ser diferentes, de llegar a ser otro ser humano, lo que la Biblia expresa así: "Crea en mí, Dios, un corazón nuevo, dame un espíritu nuevo", todo eso se deja de lado. El deseo de ser diferentes, de amar de modo diferente, de trabajar de otro modo, de tratar a mis prójimos de modo diferente, todos estos deseos fundamentales llegan a ser manipulados por el mundo en cual vivimos, y llegan a ser transformados en tenencia de necesidades y deseos de tener, de manera que, comprando ésas y aquellas cosas o procurando ésa o aquella figura, por comprar o por entrenar, puedo llegar a ser amada-o y bonita-o y feliz, etc.

Quiero decir que esta destrucción de nuestras necesidades originales, que tienen que ver con nuestro ser y no con nuestro tener, es una forma por la cual entra la ley a reinar en nuestra íntima conciencia, en nuestra capacidad de amar, y así las va destruyendo. Porque no es por azar que lo que llamamos la miseria psíquica y el fracaso en las relaciones entre seres humanos, que siempre se repite de nuevo, acontezca en el mundo en una escala espantosa. Esto está relacionado con que todas-os estamos entrenadas-os para entender nuestras relaciones como relaciones determinadas por el tener, como si nos cambiáramos nosotras-os mismas-os por tener más cosas —más cosas en venta, más éxitos—. Mientras en realidad la felicidad es algo completamente diferente —por lo menos según la interpretación de la Biblia.

Felicidad es la experiencia de ser necesitado. La experiencia más profunda, la que conocemos, es ésta de que Dios nos necesita a nosotras-os para su Reino. Considero que tenemos que subrayar eso aquí, y es lo que quería decir hace un momento. La experiencia de que Dios nos necesita a nosotras-os para el Reino de Dios, se impide por la destrucción de nuestra sexualidad, en cuanto aislada, así como los cientistas de la sexualidad empiezan a contar los orgasmos, porque no tienen otra cosa en su cabeza y porque no saben de lo que se trata en realidad. Por eso lo cuantifican todo, hasta dentro del amor físico, de manera tal que produce náuseas y tendría que repugnar y desesperar a cada ser humano que todavía está pensando y sintiendo.

Marie: En cuanto hablaste de la destrucción de la sexualidad y de la capacidad de amar, recordé que, con unos estudiantes, investigué en periódicos las cualidades que especialmente en anuncios de matrimonio se ofrecen o solicitan. Desde hace un tiempo aparece cada vez más que él o ella es o tiene que ser *presentable;* o sea, es un símbolo de alta calidad con el cual se puede ganar. El hecho de que a los dos —en realidad se trata de seres humanos— les gustaría vivir con y por el otro, pierde importancia frente a saber, por lo menos, que el otro quiere lo mejor.

Pero quiero hacer otra pregunta a Franz. Dices que la relación con el otro exige rescatar su humanidad que está en peligro, y superar lo que le impide vivir. Es decir, que, eventualmente, se llega a estar confrontado con gran escándalo y problemas —y supuestamente, lo sabes mejor desde la realidad en América Central—. Me parece como si precisamente el miedo al escándalo y los problemas, en nuestra sociedad, impidiera relaciones de projimidad. ¿Cómo lo ves tú? Vemos con claridad que uno no puede evitar los sacrificios y sufrimientos, en cuanto quiere interceder en favor de la justicia y el amor.

FH.: Felicidad es vivir la vida en común. Vivir la vida de tal manera que no haya excluidos y que uno mismo no esté excluido, lo que forma parte de eso otro. La comunidad de la vida es lo que marca a la vida. Si intercedo hoy en favor de la felicidad de la vida en común, entro en contraposición enorme con la sociedad, entro rápidamente en una situación en la cual se me persigue, en la cual tengo que hacer sacrificios, en la cual será difícil hacer eso, practicarlo. Pero el hecho de que la felicidad está precisamente en la vida en común, tiene que dar lugar para hablar sobre algo que llamé, mencionando a Nietzsche, la "filosofía de la vida". Creo que en este autor es lo contrario de lo que estamos hablando ahora. Creo que la suya era una "filosofía de la muerte" cuando se refirió a que vida significa "vivir peligrosamente". Esto significa que la

distensión es la muerte, la guerra es la vida, como también está escrito en la declaración de Santa Fe.

Así, vivir peligrosamente significa: vivo todo mi vida con toda su fuerza explosiva en el grado en el cual excluyo al otro, en cuanto experimento como vida la exclusión o la destrucción del otro. Estimo que esto es una perversión, una inversión de la vida. Hemos de tener siempre presente que nuestro lenguaje sobre la vida sólo puede ser comprensible si nos enfrentamos con este concepto invertido de la vida, con este concepto de la "vitalidad". Y sabemos que nuestro concepto de la vida es precisamente lo contrario de lo que se experimenta como vida, por ejemplo en la tradición fascista. Aquí tenemos que empezar de nuevo, y hablar de dos formas de interpretar la vida, de interpretar la fe.

Dorothee: Quiero evocar una imagen que todas-os conocéis: la propaganda para armas de combate, para aviones de combate, es cada vez más erótica. Realmente es irresistible la belleza de estas cosas y su brío. Cada ser humano que puede sentir, lo ve y lo siente; es una manifestación de ese "vivir en peligro". Lo veo de forma paralelo a un bonito ángel de la muerte nazi, Reinhard Heydrich, que era también un oficial de gran belleza masculina. De este modo, nuestras imágenes llegan a ser ocupadas y destruidas. ¿Para qué sirven estas cosas, qué se hace con ellas? ¿Quién necesita aviones de combate? El eros de la tecnología, que se nos vende, destruye nuestra capacidad de percibir y a nosotras-os mismas-os.

Marie: Franz, hace un momento dijiste que si intercedo a favor de la justicia, no va a pasar mucho tiempo para estar perseguida. Eso es lógico en el contexto de América Central, sin embargo aquí, pienso, en lo pequeño lo tenemos también. Me gustaría saber si no diría algún alumno de escuela que comprende que el profesor le abandonó porque no quería crearse problemas, pero que habría sido justo que le hubiera ayudado. Así, tenemos dos maneras de vivir peligrosamente, ¿podemos diferenciarlas con más detalle? Puesto que, por lo visto, arriesgarse a la persecución hace parte del amor y de la lucha por la justicia. Tenemos un mandamiento cero de los diez mandamientos, que dice: No te produzcas problemas. No está escrito en la Biblia. ¿Cómo podemos entender más exactamente qué tipo y en qué momento el vivir en peligro está mandado por la creencia?

FH.: Quiero señalar otra vez los significados opuestos que hoy tiene la vida. Uno es vivir peligrosamente, como el placer de la destrucción del otro. Porque es muy curioso, hasta qué punto en muchos filmes se vincula la sexualidad y la muerte y hasta qué punto se vincula la sexualidad y la violación. Asimismo, en muchos

periódicos se encuentra una imagen como si el acto sexual fuera un acto de combate. La vida por lo tanto también puede ser el placer de la destrucción del otro, o el placer de la destrucción de la naturaleza, de la destrucción de bellezas. Pues se puede disfrutar una belleza de dos maneras: se la puede disfrutar viviendo con ella, y se la puede disfrutar igualmente destruyéndola. Es evidente que existe un placer en la destrucción de las bellezas. Cuanto más es la belleza de algo, tanto mayor es el placer de su destrucción.

Muchas veces hemos discutido sobre la tortura, la frecuencia enorme de la tortura en América Latina. En lo que tratamos ahora, es evidente que se trata de algo más que de una tortura pragmática para obtener información. Aparentemente, es el placer de la destrucción del ser humano. Cuanto más bello es el ser humano, tanto más bello es torturarlo. Si hablamos del placer tenemos que pensar también en esta dimensión de lo humano, pues el placer absoluto para algunos puede consistir en la destrucción del otro. La vida orientada a la destrucción del otro está relacionada con la categoría del "tener". En realidad, en muchos sentidos es lo mismo que la categoría del "tener". Si queremos la vida como la vida en común, tenemos que enfrentarnos con esta categoría. No solamente en teoría, sino en la práctica, y eso conlleva conflictos, eso conlleva peligros.

Dorothee: Quiero aprovechar otra vez lo que ha dicho Franz: por un lado, nuestra capacidad de destruir con placer, y por otro lado, la capacidad que tenemos para experimentar de otra manera la felicidad. Esta capacidad para experimentar de otra manera la felicidad, incluye que hacemos algo que nos vuelve vulnerables —lo que siempre el amor hace con nosotras-os—. No hay amor que esté comprometido con el ideal de la invulnerabilidad. Este ideal de la invulnerabilidad, o sea del pasar-sin-problemas, del no-hacer-se-dificultades-a-sí-mismo, es uno de los ideales falsos que siempre nos acompañan.

Hace unos años estaba muy asustada cuando por primera vez escuché esta expresión militar: "Es necesario cerrar la ventana a la vulnerabilidad". Se trata de una expresión estratégica de los militares, con la cual el militar occidental afirma que se podría tapiar la ventana para que nadie más esté vulnerable. Eso es precisamente lo contrario de lo que podemos aprender del cristianismo. Cristo no es un Sigfrido que se haya bañado con la sangre de algún dragón matado, por la cual ganó una callosidad que no permite el paso de ninguna flecha y por eso se ha vuelto invulnerable para siempre. Éste es un ideal de hombres, un ideal de un cierto tipo de héroe, de un combatiente del "vivir peligrosamente", es filosofía idealizada, es el Nietzsche de "la voluntad de poder"; todo eso se junta en el bello Sigfrido con su invulnerabilidad. Si nosotras-os nos hemos

reunido en este *Kirchentag*, lo hicimos en nombre de otro, de alguien quien era vulnerable. Hay que tener muy claro que él en la cruz no tiene nada en común con este Sigfrido y que siempre, cuando concedemos a este Sigfrido —o a Rambo o no importa como lo llamemos hoy— una parte en nuestro corazón, nos apartamos de quien fue crucificado porque vivió el amor.

Cuanto más intercedes a favor de algo o dices la verdad en ciertas ocasiones, tanto mayores son tus dificultades. Te haces vulnerable, te marcas reconocible, de repente surges de este anonimato de la masa sincronizada. De repente eres la que habla una y otra vez, la que tiene algo por qué quejarse, eres alguien que no acepta todo sin pensar y que también preguntas en el círculo de las-os colegas. Hablo de experiencias muy simples en lo cotidiano con las cuales te congracias menos con las-os demás. Tenemos que prepararnos para este riesgo. Creo que hoy es una tarea para nuestra iglesia el ayudarnos a ser capaces de resistir; y eso empieza con cosas muy pequeñitas.

"Estar en el mundo sin ser del mundo" La teología crítica en el nuevo siglo

Entrevista de Raúl Fornet-Betancourt [1]

RFB.: ¿Cuáles acontecimientos históricos han marcado, en tu opinión, de modo más fuerte el desarrollo de la teología en este siglo? ¿En cuáles acontecimientos históricos, la teología tendrá que trabajar todavía?

FH.: Todos los cambios radicales de este siglo han tenido influencia fundamental en el desarrollo del pensamiento teológico. Por un lado, han surgido movimientos cristianos fundamentalistas que han conseguido tener influencia sobre todo después de la Segunda Guerra, y luego por medio de la actual estrategia de globalización. Por otro lado, se han desarrollado teologías críticas.

---

[1] Publicada en Raúl Fornet Betancourt (ed.), *Theologie im III Millenium: ¿Quo Vadis?* Frankfurt/Main, IKO, 2000.
Agradecemos la traducción de esta entrevista hecha por Anne Stickel, estudiante alemana de teología, participante del Seminario de Investigadores Invitados del DEI, año 1998.

Sin embargo los cambios en la sociedad, también han sido determinados por cuestionamientos, en diversas formas, del cristianismo o de la religión. En el socialismo surgió un ateísmo militante, pero igualmente en el fascismo alemán, ante todo una negación radical de las raíces judías y cristianas de la cultura occidental, la cual fundó una nueva religiosidad no-cristiana del poder.

Las teologías críticas surgieron, en gran parte, como respuesta a los cambios radicales, los cuales caracterizan el siglo XX. Estos cambios están marcados, principalmente, por la Primera Guerra Mundial, la revolución de octubre de 1917 en Rusia, el surgimiento del fascismo, sobre todo en Alemania, la descolonización del mundo y la Guerra Fría, como también por la estrategia de globalización neoliberal que domina al mundo en la actualidad. Se trata de cambios que, por un lado, desembocan en intentos de crear el mundo como mundo nuevo, pero, por otro, originan las grandes catástrofes de este siglo.

Sin duda, la primera de estas catástrofes es la Primera Guerra Mundial, con la cual cae el sistema de naciones y poderes que había sostenido al liberalismo del siglo XIX. Termina el imperio inglés y es sustituido por el imperio de EE. UU. que, después de la Segunda Guerra Mundial, se coloca en el lugar del anterior sistema occidental de naciones. En la Unión Soviética, surge el intento de fundar una nueva sociedad que pudiera sustituir al capitalismo dominante. Y a partir de Alemania, emerge en Europa el intento de conquistar al mundo.

A la Primera Guerra Mundial sigue una teología crítica que toma posición frente a estas transformaciones del mundo entero. Primero, surge con la teología de Karl Barth, después con el socialismo religioso, especialmente en Suiza y Alemania, y aparece asimismo en EE. UU. Luego con la Iglesia confesante en Alemania y su oposición frente al nazismo, donde dan testimonio la vida y la teología de Bonhoeffer.

Al término de la Segunda Guerra Mundial, la discusión acerca del holocausto, sobre todo en Alemania, tiene un papel importante. A partir de ella, se desarrolla una nueva teología política frente a las teologías ortodoxas; éstas continúan existiendo y representan, ante todo, una adaptación al sistema dominador mundial de la Guerra Fría y el proyecto de un "capitalismo con rostro humano", resultado de este sistema. Pero ahora, por primera vez, se originan teologías cristianas en el Tercer Mundo, principalmente en América Latina, Sudáfrica, Corea del Sur y la India. Se representan como teologías de la liberación y se vinculan más bien con los proyectos de un "socialismo con rostro humano", que resulta de diversos proyectos en el Tercer Mundo.

Con el fin de la Guerra Fría cae el proyecto de un "capitalismo con rostro humano" y quedan destruidas las alternativas socialistas.

Ahora, la teología crítica se desarrolla orientada hacia una teología de la resistencia frente a un sistema mundial homogéneo que no tiene más enemigos exteriores. Ella emerge como punto de partida del ser humano como sujeto viviente, frente a un sistema que solamente parece permitir la adaptación y el sometimiento como única alternativa.

En este mismo momento histórico surge la posición de un antihumanismo universal que, junto con su antiutopismo universal, domina hoy la ideología del sistema. Creo que en la actualidad la teología tiene que trabajar en primer lugar esta problemática. Tiene que tener en cuenta que justamente en los años veinte y treinta, el fascismo alemán ocupó una posición análoga al antihumanismo y antiutopismo universal de hoy.

RFB.: Haciendo un balance de la teología del siglo XX, ¿cuáles desarrollos, conocimientos, corrientes u obras querrías conservar?

FH.: Considero el surgimiento de una teología crítica desde la perspectiva del Tercer Mundo, como lo más importante para continuar. No se trata únicamente de la teología de la liberación, sino también de las teologías de otras religiones. Dentro de la teología de la liberación, son fundamentales las obras de Gustavo Gutiérrez, Juan Luis Segundo, Hugo Assmann y Leonardo Boff, aunque más bien tienen el carácter de obras clásicas.

La importancia de estas posiciones teológicas en relación con los movimientos populares y las comunidades de base la veo principalmente en que, en mi opinión, nuestro futuro será determinado por lo que acontezca en el Tercer Mundo. Todavía el Primer Mundo cree poder determinar el futuro, simplemente porque tiene el poder absoluto. Ciertamente tiene el poder, sin embargo no tiene más que eso. Y este poder se socava en el grado en el cual no está dispuesto a resolver los problemas de la gran mayoría de la población mundial. Pero es justo la solución o la no-solución de estos problemas, y no el poder, lo que decide sobre el futuro. Y esta mayoría de la población mundial vive en el Tercer Mundo.

RFB.: ¿Qué puntos teológicos de partida representan para ti perspectivas adecuadas del desarrollo para el futuro?

FH.: La corporalidad del sujeto y sus necesidades resultantes me parecen ser el punto de partida desde el cual tienen que ser juzgadas las perspectivas del desarrollo. Las tasas de crecimiento de la economía son totalmente secundarias. La reflexión teológica tiene que sostener que la dignidad humana es la dignidad del ser humano natural y corporal, y que este ser humano corporal se hizo

Dios, cuando Dios se hizo ser humano. Desde Barth, este punto de vista está en el centro de la teología crítica, no obstante tiene que ser elaborado con más claridad.

RFB.: ¿Qué tareas considerarías prioritarias para la reflexión teológica, al inicio del siglo XXI?

FH.: Creo que toda reflexión teológica crítica presupone una determinada postura frente al sistema que, hoy en día, solamente permite la adaptación y sujeción. Es una postura del: "Aquí estoy, no hay una manera diferente, que Dios me ayude, amén"[2]. Por un tiempo, la teología no podrá hacer más que dar este testimonio del ser humano. El sistema está sometido a la racionalidad del pánico: "Cuando todos se vuelven locos, lo racional es volverse loco también". No volverse loco, aunque esto le parezca loco a todo mundo, es el testimonio necesario. Contra los Pilato de este mundo, los cuales visten al ser humano torturado y atormentado con la corona de espinas y el abrigo de púrpura, y gritan su *ecce homo,* hay que insistir en que justamente éste *no* es el ser humano, sino sólo lo que se ha hecho de él. Pero eso significa hoy: "Estar en el mundo sin ser del mundo".

[2] La confesión de Martín Lutero: "Hier stehe ich, ich kann nicht anders, Gott helfe mir, Amen".

Utopismos y utopías de la modernidad Acerca de la *Crítica a la razón utópica*

Entrevista de Norbert Arntz [1]

NA.: Pronto va a ser editado en Alemania tu libro *Crítica a la razón utópica*. Me gustaría preguntarte por la problemática a partir de la cual surge este libro.

FH.: Un libro tal tiene una larga historia. Ya desde principios de los años sesenta había comenzado a trabajar en esta problemática. En ese tiempo trabajaba en el Instituto de Europa Oriental *(Osteuropa-Institut)* como asistente de investigación. En aquel entonces estaba interesado en analizar el problema de la ideología y la economía en la Unión Soviética, como aparecía en la ortodoxia soviética. Pero no sólo como un problema de reflexión en esa ortodoxia. Más bien, quería analizar cómo era presentada allí la relación entre la solución de problemas económicos y sus

---

[1] Entrevista realizada el 22 de junio 1994, con motivo de la publicación de la edición alemana del libro *Crítica a la razón utópica*.

Agradecemos la traducción de esta entrevista hecha por Anne Stickel, estudiante alemana de teología, participante del Seminario de Investigadores Invitados del DEI, año 1998

interpretaciones ideológicas —ciertamente en términos de Marx, aunque no necesariamente derivado de él—. En eso trabajé varios años.

NA.: ¿Ésa fue la entrada a la problemática del libro?

FH.: Sí, pues durante los estudios me percaté de que la ideología soviética no se puede explicar por la lectura de Carlos Marx, sino por la lectura del proceso soviético de industrialización. Se había interpretado a Marx de una determinada manera, frente a un proceso de industrialización que se desarrollaba también de determinada manera. Se trata, por tanto, de un problema de interpretación real en el contexto de la interpretación que da Marx a los procesos sociales. Marx casi no tiene nada que ver con la ideología soviética. Y ésta no tiene su interpretación en la lectura de Marx, sino en la lectura de su propia realidad hecha a partir de un determinado punto de vista.

NA.: ...y, para justificarse, se ha referido a Marx.

FH.: Sí, no obstante parece que la relación es contraria. Lo que se hace en el proceso soviético de industrialización no se hace porque se haya leído a Marx, sino que se lo reinterpreta en esa línea para acreditar que los procesos de industrialización solamente se podían solucionar de la forma en la cual se hizo. Lo segundo que percibí, y que luego me significó problemas en el Instituto de Europa Oriental, es que el pensamiento soviético era muy análogo en su estructura básica al pensamiento liberal de entonces —el ordo-liberalismo—, no al neoliberalismo de hoy, donde esta semejanza es mucho más expresa. También el liberalismo procura sus representantes en el pasado. Tampoco el liberal practica el liberalismo porque haya leído a Adam Smith. Lo lee desde la perspectiva bajo la cual practica su liberalismo. De ahí que cada generación liberal lea a Smith de modo diferente, y que ninguna lo lea bajo el punto de vista del propio Smith. De igual forma los marxistas leen a Marx de maneras respectivamente diferentes, desde la perspectiva de los problemas que quieren solucionar.

Entendí que entre las dos corrientes existe una analogía no sólo en su relación con los clásicos, sino en su función como expresión de la modernidad. El liberalismo tiene una estructura utópica muy parecida a la de la ortodoxia soviética. Con eso, apareció un problema para mí: en este contexto, ¿qué significa "utopía"? En los años sesenta, la utopía soviética se hallaba muy desarrollada. En las décadas de los cincuenta y los sesenta, en el tiempo de Nikita Kruschef, empieza el primer gran debate del comunismo. Se desarrolla una utopía que se presenta después como meta de la economía

soviética. Esta relación con la utopía me pareció muy semejante a la del liberalismo y su utopía. Me pareció que, a final de cuentas, ambas utopías tenían una fuerte correspondencia. Ambas se identificaban con un progreso técnico-económico proyectado hacia el infinito. Las utopías únicamente expresaban el objetivo imaginado de ese proceso. Estaban objetivadas, vinculadas por completo con una lógica interna de sistemas económicos.

NA.: En eso ves el problema de la modernidad.

FH.: Lo curioso de este desarrollo de la utopía es que la gente que desarrolla estas utopías no se considera utopista, sino realista. De modo que una utopía como tal es visible solamente para quien no cree en ella. Quien cree en las utopías se considera realista, no utopista. Eso es claro en el debate sobre el comunismo en la Unión Soviética de los años cincuenta y sesenta. A los participantes en el debate no se les ocurría, ni en sueños, que se tratara de una utopía. Vieron el comunismo como la interpretación realista del progreso económico-técnico, a partir del punto de vista de relaciones de producción socialistas. Al mismo tiempo, en el Oeste, tenemos una interpretación muy intensa del progreso económico-técnico, aunque muchas veces bajo aspectos futuristas. Se hace sin embargo la misma cosa. Se interpreta el progreso económico-técnico, se lo proyecta al infinito, pero con base en relaciones de producción capitalistas. No obstante, en los dos casos se llega al mismo resultado, con la sola diferencia de las relaciones de la producción. Pero el espacio utópico, es visiblemente muy análogo y complementario.

NA.: Pero, no obstante, ¿no está reconocido este espacio utópico como tal?

FH.: De ningún modo está reconocido. Ni en el Oeste ni en el Este se lo reconoce como utopía. El otro es el que pasa por utópico, porque no ha reconocido que la verdadera forma realista es la de uno. Esto es, visto con los ojos del Oeste, los del Este no han reconocido que se tiene que ser capitalista si se quiere realizar la utopía; y visto con los ojos del Este, se afirmó que los del Oeste no habían entendido que tenían que ser socialistas para poder realizar la utopía.

NA.: Ésta era tu percepción. ¿Quién te sugirió descifrar este problema de la utopía enmascarada en el supuesto realismo?

FH.: En aquel entonces había estudios interesantes sobre este problema; especialmente los estudios *sobre* el marxismo, los cuales eran editados por la academia evangélica luterana en Bad Boll

(Marxismus-Studien). En ellos trabajaba un grupo de autores, entre ellos Iring Fetscher y Otto Bolnow, quienes tuvieron un olfato extraordinariamente fino para esta problemática. Sin embargo, en su mayoría la discutieron bajo aspectos filosóficos respectivamente teológicos, no al nivel de las ciencias económicas o sociales. Pero ésa sería mi perspectiva por elaborar. En todo caso, estos estudios *sobre* el marxismo fueron algo fundamental.

Otra influencia partió de Gollwitzer. En los ocho años que estuve en Berlín (1955-1963), siempre participé en las clases de Gollwitzer. Él tenía una sensibilidad extraordinaria hacia los problemas de la utopía, por su supuesto realismo, aunque lo formulara en lenguaje teológico. Gollwitzer era muy crítico frente a la ortodoxia soviética, no obstante reconoció que se trataba de una expresión de la modernidad —y no de un atavismo asiático— tras la cual subyacía una gran aspiración humanista. De modo que la aspiración humanista no es un monopolio del liberalismo. Está enajenada por este tipo de ideologías, pero no deja de estar presente en ellas. Eso era lo más importante. Y él lo dijo por medio de la teología del Reino de Dios.

NA.: Entonces, Gollwitzer asume las interpretaciones cristianas, e inspirado por la utopía cristiana del Reino de Dios, descifra los contenidos utópicos en ambas corrientes.

FH.: Gollwitzer hizo eso basándose mucho en Bonhoeffer. A través de él conocí a Bonhoeffer más de fondo. De esta manera, la crítica de la ortodoxia soviética resultó más bien una crítica evaluativa en el sentido de Kant y no una crítica despreciativa (que transforma lo criticado en desechable), como la practicaba la ideología occidental de aquel tiempo. Siempre rechacé participar en esta crítica, que trata lo criticado como desechable.

NA.: Sensibilizado por la crítica de los elementos utópicos durante los estudios en el Instituto de Europa Oriental, los estudios del marxismo de la academia de Bad Boll y por Gollwitzer, ¿qué te llevó a seguir esta pista para que pudiera aparecer este libro tuyo en el año 1984?

FH.: El primer libro con este tema lo publiqué en Chile, en 1970, con el título *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*. Había llegado a Chile en 1963, trabajando primero con la Fundación Adenauer. Sin embargo, después de algunos años me acerqué cada vez más a las corrientes de la teología de la liberación. Para mí era obvio que allí se elaboraban perspectivas parecidas a aquellas que había trabajado en Berlín. No obstante lo viví como una gran novedad, por el hecho de que la teología de la liberación puso todo

su pensamiento en relación con la liberación y en conexión con la praxis, lo que en los estudios del marxismo no era el caso y en Gollwitzer menos expreso, ya que en este tiempo no había en Alemania un movimiento popular amplio del cual pudiera ser parte.

NA.: ¿Qué tesis nucleares de la teología de la liberación reconoces que fueron importantes para tu pensamiento?

FH.: Primero estaba la "opción por los pobres". Es algo que distinguía a la teología de la liberación en América Latina. En la discusión alemana esto apenas cumplía un papel. En la discusión alemana se preferían más bien temas como la democracia, el totalitarismo, etc. En este tiempo la teología de la liberación descubrió, con la opción por los pobres, la raíz de los problemas. Demoré bastante tiempo para percatarme de que ése es realmente el punto decisivo en el cual la teoría abstracta se transforma en teoría de lo concreto. Desde luego, también la opción por los pobres sigue siendo una expresión teórica. Pero lo decisivo es que con eso surgió otra forma de hablar en términos teóricos. Éste es el punto que expresa con más claridad la continuidad de la teología de la liberación.

NA.: ¿Las experiencias del golpe militar en Chile en 1973 concretizaron este desarrollo?

FH.: Ya en el tiempo de la Unidad Popular había una conciencia amplia en cuanto al hecho de que la ortodoxia soviética no funcionaba, así como que no reflejaba el compromiso de la Unidad Popular al igual que el de la teología de la liberación. La discusión sobre esta ortodoxia se inició muy temprano, ya en los años sesenta. Eso me interesó de manera especial, en vista de que me había formado a partir de esta crítica. Todo este ambiente cambió de modo radical con el golpe militar. El cambio empezó con la elevación del pensamiento de Popper. Rápidamente Popper pasó a ser el filósofo de la corte de la nueva dictadura militar de Seguridad Nacional. Con ello, la crítica de la utopía volvió a aparecer como una crítica de algo desechable. Precisamente Popper es unívoco a este respecto con su ilusión de poder descartar toda dimensión utópica de la vida y del pensamiento, para poner en su lugar un realismo que reproduce a la utopía en su forma más enajenada.

Por tanto, paralelamente a esta crítica despreciativa aparece la extrema utopización neoliberal de la sociedad actual. En aquel entonces se hizo presente en Chile. Entre 1973 y 1975, en ese país se tomó la decisión de implantar una extrema estrategia económica de tipo neoliberal; el neoliberalismo llegó a ser la ideología domi-

nante de la dictadura militar, y con eso surgió la extrema utopización del capitalismo salvaje que se introduce ahora. Hoy, cuando se ha propagado la ideología del "fin de la historia", somos más conscientes de esta utopización, la cual es aún más primitiva que la existente con anterioridad. Todas son puras construcciones utópicas. Por eso, después del proceso que se desarrolló sobre todo entre 1975 y 1978 en Chile, me concentré de nuevo en el problema de la utopía, intentando realizar una crítica al propiamente dicho pensamiento utópico.

NA.: Es decir, porque percibiste los efectos destructivos de estas tendencias, supuestamente realistas...

FH.: ...Sí, porque la utopía, haciéndose pasar por realismo, es evidente que llega a ser destructiva. No obstante esto necesita una determinada interpretación de qué es lo utópico en nuestro pensar. Puesto que si el realismo aparece como utopismo, y si la crítica despreciativa denuncia toda utopía como utopismo y constituye al mismo tiempo un utopismo, tengo que reflexionar de nuevo precisamente sobre la pregunta por la utopía en nuestro pensar. Así, es obvio que lo utópico no es algo exterior al pensar, sino algo cuya raíz está en su interior. Tengo que reflexionar el hecho de que el pensar de la modernidad tiene utopías como su raíz central; que las utopías no son algo que viene de afuera, como la invasión de los apocalípticos en la bonita y transparente realidad, sino que el mismo realismo es completamente apocalíptico, es utópico. Luego intenté desarrollar más esta cuestión en este sentido: ¿Dónde está lo utópico en nuestras teorías de la sociedad?, ¿dónde está en su interior?

NA.: Eso es, ¿dónde aparece como parte de la teoría misma?

FH.: Sí y no, en el sentido que Adam Smith también desarrolla utopías; menos, del modo en que Tomas Moro escribió su *Utopía*. Estos son todos epifenómenos. La pregunta es ¿cómo se expresa lo utópico en la teoría de Smith?, ¿cómo en la teoría de Marx?

NA.: Quizá puedes dar un ejemplo, explicando dónde está formulado lo utópico en la teoría, sin ser calificado como tal.

FH.: Sí, y de lo cual el teórico no se da cuenta. El que formula este espacio utópico, cree hablar sobre la realidad, cree ser realista. ¿Cómo se le introduce lo utópico, en tanto que él desarrolla su teoría? Éste es el problema. No quiero criticar las novelas utópicas; las considero absolutamente legítimas como un género literario. Éste, sin embargo, tiene poco que ver con las ciencias empíricas.

Hoy, la creación de novelas utópicas continúa. Y tiene que ser así, pues si se quiere construir mundos, hay que imaginarse mundos. Pero ése no fue el problema que me interesó. Lo que me interesó es el hecho de que en el interior de la interpretación de las ciencias empíricas hay elaborados horizontes utópicos, y el teórico normalmente no toma conciencia de ello. Si bien siempre hay autores que lo indican, ya que el problema de las utopías se esconde en las mismas ciencias empíricas. Por ejemplo, Max Weber, en una determinada etapa de su pensar, subraya este elemento, aunque luego, tan pronto como tiene que definirse políticamente, lo olvida del todo. Y de repente, practica de nuevo la crítica despreciativa. También en Mannheim y en *La gran transformación*, de Polanyi, se toma conciencia de este horizonte utópico de las ciencias empíricas.

NA.: Todos ellos denominan el problema de las utopías como parte de las ciencias empíricas.

FH.: Sí, no obstante en Max Weber, en cierta época de su pensar, se halla presente en la forma más clara, en cuanto desarrolla la teoría de los "tipos ideales". Igualmente en Polanyi hay una clara conciencia de eso, cuando subraya que la teoría de la mano invisible, desarrollada por Adam Smith, es la gran utopía del siglo XVIII, la cual domina nuestro tiempo hasta hoy.

Con estos antecedentes se encuentran determinadas expresiones en nuestras ciencias económicas y en ciertas teorías sociológicas del sistema, que obligan a una reflexión sobre lo utópico. El termino teórico central de la teoría económica neoclásica, o sea de la teoría económica dominante a partir del fin del siglo XIX, es el de la "competencia perfecta" o del "mercado perfecto". Para mí es bastante incomprensible que la gente, al hablar del "mercado perfecto", no sienta la necesidad de discutir la pregunta por la utopía. Porque si pienso una sociedad perfecta, evidentemente pienso una utopía. Lo mismo lo vemos, por ejemplo, en Talcott Parsons, cuando habla de la institucionalización perfecta y coloca al sistema social real en el espacio entre dos polos, esto es, por un lado, la institucionalización perfecta y, por otro lado, la anomia total. Y la tarea de la integración del sistema consiste siempre en aproximarlo a la institucionalización perfecta. Eso es muy semejante a lo que sucede con las ciencias económicas. Allí hay competencia perfecta, y el problema consiste en aproximar la competencia real a la competencia perfecta.

También en el pensamiento no capitalista aparece la problemática, aunque tampoco reflexionada como tal. Por un lado, es la idea del comunismo. Por otro lado, en el curso de los años treinta, y principalmente a partir de 1937, está la teoría de la planificación perfecta —desarrollada ante todo por Kantorovich—

que más tarde, en los años cincuenta, desempeñará un papel muy importante en la Unión Soviética. De este modo, el comunismo aparece cada vez menos en el sentido de una ilustración imaginaria del futuro, y cada vez más formulado teóricamente por el término "planificación perfecta".

Si aparecen tales términos, me parece evidente que entonces hay que discutir el problema de lo utópico. Pues, por un lado, es obvio que son términos necesarios para el pensamiento de las ciencias empíricas, de manera que no se los puede simplemente dejar de lado. No se puede simplemente decir: éstos son términos utópicos, por ende los descarto —como lo hace Popper—. Él, y Hans Albert en Alemania, dicen: lo que es utopía —se habla también de metafísica—, hay que desecharlo. Pero, si lo desecho, desecho las propias ciencias empíricas de las cuales esos términos utópicos forman parte. Por consiguiente, necesito una reflexión crítica de la función de tales construcciones utópicas de términos, de su papel y su grado de legitimidad. ¿Hasta dónde son legítimas? En cierto grado tienen que ser legítimas...

NA.: ...porque son constitutivas para las ciencias empíricas...

FH.: Sí. En qué marco lo son y hasta dónde lo son, es la pregunta. Y dónde empieza el proceso en el cual llegan a ser destructivos estos tipos de construcciones. Creo que en la actualidad no cabe duda de que hay momentos en los que lo utópico llega a ser destructivo.

NA.: ¿Dónde está, según tu definición, este límite entre la legitimidad e ilegitimidad de las construcciones utópicas?

FH.: En definir una sociedad perfecta a la cual podemos aproximarnos por pasos cuantitativos calculados del tipo de una aproximación asintótica.

NA.: O sea, cuando se determina: ésta es nuestra idea de la mejor sociedad posible y ahora, tenemos que aproximarnos a ella como si se tratara de una relación medio-fin.

FH.: Exacto, eso lo organizamos ahora. Transformamos por tanto el problema de la mejor sociedad en un problema del progreso calculable. En este momento la cosa llega a ser destructiva, porque se destruye toda la vivencia de la sociedad humana, en el camino ficticio de la realización de esta sociedad perfecta, desarrollada como término utópico: sociedad de la competencia perfecta, de la planificación perfecta, de la institucionalización perfecta, y otras tantas que tenemos por allí.

NA.: Y "destructivo" significa que se elimina todo lo que no parece ser compatible con este progreso calculado.

FH.: Sí, y con eso se elimina prácticamente la realidad. Porque la realidad no es compatible con estos términos. En consecuencia, se tiene que eliminar la realidad entera de las ciencias empíricas. La realidad se percibe sólo como empiria cuantificable. Sin embargo la realidad es una realidad de la vida. Real es aquello con lo cual se puede vivir, y lo que se necesita para vivir: la naturaleza y el ser humano. Estos procesos destructivos, que hoy están en plena actividad, tienen mucho que ver con esta negación de la realidad por parte de las ciencias empíricas. O sea, la *ciencia empírica* llega a ser la negación de la realidad en nombre de la empiria. Y ahora promete salidas, calculables cuantitativamente, que son puestas en el lugar de la necesaria discusión de la realidad como realidad de la vida del ser humano, lo que siempre incluye a la naturaleza. Se trata de una abstracción que sustituye en nombre de las ciencias empíricas la realidad. Y esta abstracción se llama empiria.

NA.: ¿Se vuelve imposible la experiencia de la realidad por excluir ámbitos completos de posible experiencia por la construcción de la sociedad perfecta?

FH.: Sí, la sociedad perfecta tiene que excluir ámbitos, de lo contrario no se la puede formular.

NA.: ¿Dónde empezarías con tu crítica constructiva al contenido positivo utópico de las ciencias empíricas, para que ella no produzca estas tendencias destructivas? ¿Qué condiciones tienen que ser cumplidas para eso?

FH.: Esta es la pregunta: ¿Cómo volver a la realidad? ¿Cómo hago válida la realidad, frente a este supuesto poder dominante de la empiria? ¿Cómo puedo asegurar que nosotros, como seres humanos, respetemos en nuestro proceder la posibilidad de vivir del ser humano y de la naturaleza? Con lo cual tengo que saber que, comportándome empírica y cuantitativamente frente a la realidad, la destruyo. ¿Cómo hago entrar este otro aspecto en las ciencias empíricas? Creo que aquí está uno de los aspectos bajo los cuales hablamos cada vez más de la sociedad civil. Necesitamos reacciones frente a esta lógica propia (inercia) de sistemas institucionales. Los sistemas institucionales desarrollan lógicas propias. Antes, se habló de la razón de Estado; hoy se tendría que hablar de la razón del mercado. Lo que nos destruye hoy, es la razón del mercado. En nombre de estas lógicas propias, machacamos la realidad. Hay que movilizar algo contra estas lógicas propias. El punto de partida

sólo puede ser el ser humano como sujeto, que ahora insiste en sus derechos, en el conflicto con esta lógica propia de los sistemas institucionales. Y el conflicto se da. No es más el conflicto de clases, sino el conflicto de la posibilidad de la vida frente a la lógica propia de sistemas. Es un conflicto fundamental.

NA.: O sea, asegurar la vida real y concreta es el punto de partida para poder evaluar lo que está, legítima o ilegítimamente, en las ciencias empíricas como contenido utópico...

FH.: Y la vida real, por último, siempre es la vida del otro, que es la condición de mi propia vida. Por tanto, se trata sí de asegurar mi propia vida, pero sabiendo que no puedo lograrlo sin asegurar a la vez la vida del otro. Y si excluyo al otro, destruyo, caigo en esa lógica y ética absoluta de las instituciones. Me entrego a ella y destruyo mi propia posibilidad de vivir. Por ende, siempre tengo que ver al otro. De esta forma se llega de nuevo a la opción por los pobres. No se trata de una cuestión jerárquica: me dirijo a los pobres y les doy. Al contrario, la opción por los pobres también vale para los pobres mismos, también ellos toman una opción por los pobres, no sólo los ricos tienen que optar por los pobres. Por consiguiente, es la opción por el otro, mediante la cual me afirmo a mí también. Y como tal, esta opción es crítica frente a la lógica propia de sistemas, en cuanto esta lógica excluye al otro. Si el otro está dentro, la opción por los otros no tiene por qué ser crítica. Pero si el otro está excluido es crítica, y en sentido indirecto la naturaleza también es el otro. En la naturaleza, el otro está presente. Luego, no se trata de una posición romántica ante la naturaleza. El otro es ser natural, como yo, de modo que el reconocimiento del otro contiene el reconocimiento de la naturaleza.

NA.: Ése es, por un lado, el criterio por el cual se hace visible cómo repercuten destructivamente las construcciones utópicas de conceptos —mirando a las víctimas producidas por tales sociedades perfectas, por ejemplo los indígenas; o los "superfluos", los que no están integrados en el mercado; o cuando se destruye la naturaleza, talando la selva amazónica para extraer minerales.

FH.: El reconocimiento del otro tiene igualmente un horizonte utópico. El ser humano que reconoce al otro confronta a la lógica propia de las instituciones, es cierto, pero también tiene una dimensión utópica. Precisamente esto es lo difícil. Sin embargo, como es una crítica a las instituciones, esta utopía no se puede formular como un concepto. No es el concepto de una sociedad perfecta. Porque este concepto contiene siempre la idea de una

institución perfecta; no obstante, al confrontar estas construcciones de sociedades perfectas, surge asimismo un horizonte utópico.

NA.: ¿Cómo puede llevar este horizonte utópico a la crítica de las construcciones utópicas?

FH.: Experimentando la lógica propia de la institución, hoy especialmente la lógica propia del mercado, pero también la lógica del sistema completo, en lo que se reconoce el mercado con su lógica fundamental. Si experimento esta lógica como destrucción del ser humano y de la naturaleza, la rebelión, la resistencia frente a estos procesos destructivos, es el intento de recuperar lo humano frente a estos procesos. Y esta recuperación tiene como fundamento una formulación utópica. Por ejemplo, la amistad entre el ser humano y la naturaleza, que contiene la amistad entre los seres humanos. Aquí las grandes utopías del reconocimiento mutuo entran en acción.

NA.: De este modo, se subraya lo que como utopía está oculto en las construcciones utópicas de las ciencias empíricas.

FH.: La utopía de esta lógica propia de las instituciones siempre promete precisamente lo mismo que la utopía que resulta de la resistencia frente a esa lógica. En eso consiste lo utópico. Observando las utopías de la lógica propia del mercado, se puede ver que allí se promete todo lo que la utopía de la resistencia frente al mercado está esperando, pero aquí como resultado de un proceder totalmente calculado y cuantificado, de una pura transformación de la política en técnica.

NA.: Y por eso es importante la pregunta que formulas en el libro —la pregunta por la crítica a la razón del mercado, que multiplica las víctimas por millones.

FH.: No obstante, me interesa anotar aquí que no deberíamos caer en algo típico del siglo XIX. La forma supuestamente más fácil de superar la lógica del mercado parece ser abolirlo. Considero que en la actualidad tenemos que evitar este pensamiento-de-abolición, el cual también tiene una enorme potencialidad destructiva. Lo que siempre está presente con todas estas ideologías de la sociedad perfecta, sólo se puede resolver hoy entendiéndolo como un problema de mediación, lo que implica superar el pensamiento-de-abolición.

NA.: Se trata entonces de la superación de esa confrontación puramente dualista de una sociedad buena y una sociedad caótica,

del pensar que es siempre el otro quien pretende el caos y yo el que pretende la sociedad buena.

FH.: Sí. Con la aparición de la idea de las instituciones perfectas —lo que se puede concretar en Adam Smith— empieza asimismo el pensamiento-de-abolición. Con los liberales, se trata de la abolición del Estado, y como no se lo puede abolir por completo, se inventa el Estado mínimo. Los anarquistas querían igualmente abolir al Estado, y de eso resultó el Estado mínimo. En el socialismo también resultó el Estado mínimo. Sin embargo, siempre ocurre que, apareciendo la ideología del Estado mínimo, lo que aparece en realidad es el Estado máximo. En nombre del Estado mínimo viene el Estado máximo. Esto es la inversión utópica.

Este pensamiento-de-abolición atraviesa los siglos XIX y XX. Habría que hacer una lista de todo lo que se tiene que abolir: el Estado, las relaciones mercantiles, la familia, la metafísica, el arte, la dialéctica, la lógica formal, la historia, las ideologías, etc. No obstante todo ello continúa. Estas aboliciones sólo aparecen en el pensamiento utópico acrítico, precisamente en las ciencias empíricas. Y este pensamiento-de-abolición es el pensamiento de la negación de las mediaciones. No necesito mediaciones, pues tengo que abolir para prevenir el caos. Si quiero superar este pensamiento-de-abolición, ir más allá de él, tengo que desarrollar un pensamiento de mediaciones. Y tiene que ser la mediación entre la institución y las condiciones de la vida de la humanidad, entre la institución y el reconocimiento entre sujetos que, reconociéndose mutuamente, se reconocen como seres naturales y por lo tanto reconocen la naturaleza. La mediación es, creo, el problema con el cual se tendría que relacionar hoy toda la problemática. Y habría que trabajar aquí una abolición especial, que pretende ser superada en la actualidad: la abolición de la utopía. La tesis del fin de la utopía es una tesis de utopistas. De utopistas que se hacen pasar por realistas totales, y con eso contribuyen al proceso destructivo que hoy se halla en plena actividad. La tesis de la abolición total de la utopía es justamente la negación total de la mediación...

NA.: ...porque precisamente declara al *statu quo* como sociedad perfecta o mejor sociedad posible, y no admite pensar más allá del estatus presente, y excluye a las víctimas.

FH.: A las víctimas únicamente se las considera como funcionales, como aceite para las máquinas, para que funcione el sistema. La llamada sociedad secularizada se sacraliza utópicamente. Así que por medio de esta forma de utopías, no es ya más secular. Por eso, estas utopías de ninguna manera son utopías críticas. Las grandes utopías del siglo XX no contienen ni un

mínimo de crítica. Se promete las utopías como resultado de la renuncia a toda crítica. Éstas son las utopías típicas, como la técnica, como la promesa de un futuro glorioso donde se puede llegar por la absolutización y totalización del mercado, del plan, etc. Como utopía, esta totalización de la lógica de las instituciones es la sacralización de la situación presente, de modo que la condición para la realización de la utopía consiste en la renuncia a la resistencia y la crítica. Todas estas utopías modernas son conservadoras: la utopía stalinista, la utopía neoliberal. Lo mismo se podría decir de la utopía de los nacionalsocialistas.

NA.: Con el apunte de la sacralización has introducido un término teológico. ¿Dirías que la teología —y también la teología institucionalizada, que es la Iglesia— tiene una tarea en la crítica a la razón utópica?

FH.: Estoy convencido de que realizando la crítica a la razón utópica, la religión, el pensar teológico, de nuevo vuelven a ser legítimos. A partir de esta crítica se podrá ver que este tipo de utopías del sistema sólo son teologías secularizadas. Pero teologías secularizadas que fracasan precisamente por ser seculares. De manera que de repente lo teológico-religioso tiene su lugar auténtico; ésta es también nuestra experiencia. Y de repente recibe un lugar aún más autentico que la teología liberal, que por doscientos años no ha sido más que decoración. Creo que esto se termina. Este tipo de religión va a continuar, sin embargo está siendo desplazada. Son, por ejemplo, el fundamentalismo en los EE. UU. o el fundamentalismo vaticano, que son teologías de la catástrofe porque ven que la utopía conservadora en realidad lleva a la catástrofe apocalíptica, y como fundamentalistas glorifican la catástrofe apocalíptica. Lo que hacen los movimientos fundamentalistas es completamente lógico. Ahora, no obstante, hay asimismo otro espacio del pensar teológico y de las convicciones religiosas que recibe en la actualidad una legitimidad que no tenía antes de la crítica a la razón utópica, en vista de que antes todas las perspectivas de esperanza de la humanidad se habían identificado con el sistema o con su abolición.

NA.: Es decir, habría diferentes posibilidades de la crítica a la razón utópica, en el contexto de las diferentes religiones mundiales. ¿Podrías dar unos ejemplos para tal crítica en el contexto de la teología cristiana?

FH.: Está la esperanza de la realización del Reino de Dios en la tierra. Eso también puede aparecer en términos utopistas, en el sentido de que se lo maneje igual que los neoliberales a su mercado perfecto. Esto es, que se considere al Reino de Dios como algo a lo

cual me aproximo por medio de aproximaciones asintóticas calculadas. Nuevamente se plantea el mismo problema. Pero la idea del Reino de Dios no tiene este grado de absolutización, y nunca lo tendrá, ya que la idea del Reino de Dios siempre contiene una idea de la vida más allá de la muerte. Y esto es mucho más difícil expresarlo en la forma absoluta de aproximaciones cuantitativas.

NA.: Porque también el sujeto Dios está en juego.

FH.: A pesar de que la *absolutización del Reino de Dios* también existe. Siempre y cuando aparecen fundamentalismos en este sentido que pretenden la representación de Dios en la tierra. Sin embargo, el fundamentalismo como religión es más bien una decoración de las utopías seculares. Al contrario, en el lugar donde surge la resistencia, esto es la conciencia de la necesidad de la resistencia, pero una resistencia con mediación, ella surge en una relación distinta por completo a esta idea del Reino de Dios, y es precisamente esto lo que ha desempeñado un papel importante en la teología de la liberación. Esta teología ha implicado una gran transformación. Porque ella apenas habla del cielo; habla mucho sí de la Nueva Tierra, y sólo después de eso puede hablar del cielo, aunque en el sentido de la "tierra nueva como cielo nuevo". El cielo de los siglos XVIII y XIX —ese cielo de las almas puras que están en contacto entre sí— ya está superado por la teología de la liberación. El cielo es la tierra nueva. Considero que es un paso muy lógico el que se ha dado aquí: en cuanto tengo el horizonte de la liberación a partir del reconocimiento del otro, mi horizonte utópico se transforma en una nueva tierra. Sigue siendo un horizonte utópico, no obstante se lo ve como nueva tierra y ya no más como el cielo de las almas de la teología liberal.

NA.: O sea, en este contexto se ven de manera diferente los contenidos utópicos de la tradición cristiana, como viene del Antiguo y del Nuevo Testamento. Tienen un sabor "a tierra", lo que resulta de la crítica a las tendencias destructivas de las construcciones utópicas en la ciencia empírica. ¿Qué papel desempeñan ellas para la mediación de la autoorganización de las víctimas?

FH.: Si las víctimas se sujetan, no se puede hacer nada. No hay sobrevivencia para la humanidad si las víctimas no practican la resistencia. Otra racionalidad es imposible sin la resistencia de las víctimas. Naturalmente, hay una gran diferencia frente a las interpretaciones de la racionalidad dominante de las instituciones totales. Porque para la institución total, sobre todo para el mercado total, la racionalidad significa seguir la lógica del mercado renunciando a toda resistencia Pero tal racionalidad lleva al suicidio, ya que si se

sigue la racionalidad del mercado, quiebra todo; no podemos ayudar ni al ser humano, ni a la naturaleza. La racionalidad hoy consiste en relativizar la lógica del mercado. Es decir, la racionalidad tiene como condiciones la resistencia y la crítica. Y cuanto más un sistema logra terminar con ellas, tanto más destruye y puede pasar por encima de todo lo que es la realidad; y eso lo hace siempre en nombre de la empiria. Por consiguiente, necesitamos una práctica de resistencia y crítica, aunque asimismo de organización de la resistencia y la crítica. Estimo que la causa fundamental del colapso del socialismo fue que efectivamente consiguió neutralizar la resistencia y la crítica. Y la causa fundamental por la cual nos encontramos en medio de un proceso enorme de destrucción, es que la política neoliberal ha logrado también en buena parte neutralizar la crítica y la resistencia. El resultado será el mismo. Sólo que ahora no será el colapso de un determinado sistema parcial, sino el colapso del mundo entero.

En consecuencia, se trata de poner de acuerdo el concepto de racionalidad con las posibilidades de sobrevivencia de la humanidad. Luego, la lógica de las instituciones no es la racionalidad de por sí.

NA.: Aquí tengo dos preguntas. Para poder organizar la resistencia, ¿se tiene que aprender a hacer transparentes los mecanismos de neutralización de la resistencia y de la crítica? Y lo segundo, podrías decir ¿qué mecanismos contribuyen actualmente a la neutralización de la resistencia y la crítica, después del colapso del socialismo histórico? ¿Cómo funciona la lógica del mercado para neutralizar la resistencia y la crítica?

FH.: Su instrumento ideológico es cabalmente la utopía. La promesa utópica se hace bajo la condición de que no haya ni crítica ni resistencia. La utopía llega a ser el poder destructivo absoluto, en manos de los que mandan, los que se hacen pasar por pragmáticos. Esto es lo ideológico en la actualidad. Este tipo de pensamiento utópico se generaliza mediante los mecanismos de los medios de comunicación y de la propaganda, y constituye en realidad una droga. Porque lo irracional se presenta ahora como condición de la sobrevivencia. Éste es el peligro de esta utopía del pragmático, del realista, del que manda. Si ésa llega a ser la opinión general —y es asombroso hasta qué punto se ha impuesto esta opinión—, el resultado es la pura irracionalidad. El libro *Powershift*, de Toffler, no es más que la celebración de la anulación absoluta de la resistencia y la crítica. El sistema, entonces, se convierte en la promesa total. Y por eso, este sistema es exactamente lo que Popper denuncia: promete el cielo en la tierra pero crea el infierno. Es la lógica de la utopía en cuanto conservadora.

NA.: Por tanto, una condición necesaria para la resistencia y la crítica es descifrar este tipo de utopía, la que es propagada como pragmatismo y realismo. Hay otras condiciones: ¿qué es necesario para que la resistencia y la crítica puedan organizarse?

FH.: La legitimación y activación de movimientos populares. Movimientos populares como condiciones de racionalidad, no en el sentido funcional del sistema; siempre tienen que intervenir en la lógica del sistema y por eso son disfuncionales bajo el punto de vista del sistema. Solamente movimientos populares disfuncionales, desde el punto de vista de la lógica del sistema, tienen la posibilidad de garantizar las condiciones de la vida de la humanidad en nuestra sociedad. No es el sistema. Nuestra sociedad está amordazada por el sistema. El sistema se totaliza y afirma ser la humanidad, sin embargo no lo es.

NA.: Justamente ahí reside una fuente de legitimación de los movimientos populares, para que no se dejen paralizar por la funcionalidad propagada de una vida plena proyectada hacia el futuro. Sino para que entiendan que las víctimas mismas son el criterio de la ilegitimidad del sistema y de la legitimidad del propio actuar de resistencia. Creo que se necesita bastante fuerza para reivindicar legitimidad frente al poder dominante de las instituciones establecidas.

FH.: Sí, es bastante difícil, pues todo el mundo piensa, aparentemente, lo contrario. Está la conocida frase de Kindelberger: "Cuando todos se vuelven locos, lo racional es volverse loco también". O sea, a la luz de este tipo de racionalidad del sistema, parece racional volverse loco. No practicar resistencia, sino creer al sistema y sus utopismos. Este "volverse loco" es precisamente la cosa loca, no obstante, visto desde el sistema, parece ser lo lógico. Esta apariencia de lo racional, que se encuentra presente en el sistema por todas partes, sólo se puede quebrar haciendo visibles sus intenciones. Pero estas intenciones únicamente se pueden hacer visibles, si existen en realidad movimientos populares que posibiliten un contacto por el cual se pueda tomar conciencia de esta situación. Si bien no se trata de entender primero y después actuar. El entender implica ya un actuar, sin el cual nada es posible.

NA.: Por ende, hay dos fuentes de legitimación de la critica y la resistencia. ¿Se te ocurren otras fuentes de las cuales también se puede sacar la fuerza para practicar resistencia y crítica?

FH.: Como punto de partida, son estas dos. Sin embargo la resistencia incluye la solidaridad, aunque ya no puede ser formulada

en términos como: los excluidos sólo pueden liberarse a sí mismos. Pienso que si quieren liberarse solos, no pueden hacerlo. Necesitamos una solidaridad más allá de los límites de los excluidos. Una solidaridad que tiene que tener el carácter de generalidad. No somos excluidos, sino incluidos, pese a que se nos quiere excluir. Pero nuestra solidaridad con los excluidos es necesaria, puesto que la resistencia tiene que ser una resistencia general; en cierto grado, tiene que ser sostenida también por los que están dentro del sistema y que hasta cierto punto aprovechan las ventajas de la continuación del proceso destructivo. Nosotros, los incluidos, nos hallamos en un conflicto, hasta diría en un conflicto moral. Este conflicto moral hace parte de la resistencia y la crítica.

NA.: Por lo tanto, una tercera fuente es la solidaridad entre los que estando en el sistema se le enfrentan y los excluidos. ¿Hay, por lo que sabes, fuentes históricas de esta resistencia?

FH.: Desde luego, siempre hay fuentes para tales cosas. No obstante, no es tan fácil. La situación en la que nos hallamos hoy en cierto sentido es completamente nueva, en tanto se trata de la situación de toda la humanidad, es decir, en tanto es una situación mundial. Esto no excluye que se tomen muchos puntos de partida del pasado. Pero creo que hay que tener en cuenta que en el presente existe un elemento bastante nuevo: por primera vez tenemos la perspectiva de una catástrofe apocalíptica, la cual no será provocada por un jinete montado sobre un caballo blanco, sino producida por nosotros mismos. Nunca antes hubo algo semejante en la historia. Estamos frente al problema del suicidio colectivo de la humanidad. Hubo suicidios colectivos, así como mitos del suicidio colectivo de la humanidad. Sin embargo, después de la Segunda Guerra Mundial, la posibilidad fáctica de un suicidio colectivo de la humanidad la tenemos hoy por primera vez.

NA.: El libro fue publicado hace ya diez años. ¿Cómo reaccionaron teólogos y cientistas sociales en América Latina hasta ahora?

FH.: Ha habido reacciones, aunque diría que menos de lo que yo habría esperado. Lo que a veces me ha sorprendido es que ha habido muchas críticas positivas de grupos católicos conservadores. Pero en cierta manera contaba con eso, ya que el libro tiene una relación con estos pensamientos cristianos conservadores. Por ejemplo, para mí siempre ha sido importante Berdiaeff; es una figura con la cual me siento muy familiarizado, aunque haya vivido dos generaciones antes que yo.

Dentro de la teología de la liberación, no es sino hasta hace poco tiempo que la discusión se puso en marcha, después del

colapso del socialismo. Antes de este colapso, la obra apenas había desempeñado algún papel. Ahora, en cambio, hay una gran discusión en plena actividad.

NA.: ¿A qué se debe eso? ¿Cómo te lo explicas? ¿Podría ser que lo que la teología de la liberación había puesto contra la realidad, como utopía del Reino de Dios, siguió la misma lógica de las utopías del sistema?

FH.: Creo que hubo algo de esto, no obstante hoy la situación ha cambiado mucho. Actualmente la teología de la liberación ve la utopía y la crítica de la utopía de manera diferente, lo mismo que el Reino de Dios en la tierra. Existe una percepción diferente de lo que puede hacer un proceso de liberación. Quizá, hasta hace poco el proceso de liberación estuvo muy relacionado con la aproximación lineal al Reino de Dios en la tierra. Todo el mundo lo hacía así, y por eso es fácil comprender que también apareciera en la teología de la liberación.

NA.: De modo que la nueva coyuntura del debate posiblemente incluye en nueva forma las tesis del libro, para realizar un cierto tipo de crítica a la teología de la liberación.

FH.: Desde hace algún tiempo esto se ha puesto en marcha. Cada vez se publican más libros y se hacen tesis doctorales con esta tendencia. Algo de lo más nuevo, que vamos a publicar en el DEI, es del teólogo brasileño Jung Mo Sung. Va claramente en esta dirección de una crítica de lo que ha significado el Reino de Dios como utopía en ciertas líneas de la teología de la liberación. Considero que se tiene que hacer esta crítica. Venimos de un tiempo en el cual la crítica socialista reprodujo al sistema capitalista, que en cierta forma era su reflejo. Se intentó expresar esta interpretación por el término "capitalismo de Estado", sin embargo no da en el núcleo del problema. El sistema socialista ha repetido el sistema capitalista como reflejo. Los movimientos de oposición de hoy, los movimientos de disidentes que aparecen en el mundo de hoy, ya no tienen este carácter. En la actualidad sólo el neoliberalismo continúa presentando este tipo de utopía, así como la tenía el stalinismo. Pero los movimientos de oposición ya no toman sus utopías fundamentales de aquellas fuentes. Lo que aconteció, sin duda, con el socialismo histórico y que tuvo, también sin duda, su influencia dentro de la teología de la liberación. Eso provoca que la teología de la liberación actual comience a pensar de otra manera, integrando la crítica de la razón utópica. Por eso, en los primeros años, la *Crítica a la razón utópica* apenas desempeñó un papel, no obstante eso cambió a partir de 1989.

Fetichismo, fe y razón

Conversación con Helio Gallardo[1]

HG.: Pudiera no parecerlo, pero el estudio que has leído[2] sigue un método de análisis, el de los interlocutores, aunque no se lo aplique en todos sus alcances. Ahora bien, ¿de quién o de qué se sintió interlocutor Franz Hinkelammert cuando escribió *Las armas ideológicas de la muerte*? Sería bueno conocerlo, especialmente si se trata de un interlocutor significativo y ausente en el análisis.

FH.: Sí, existe un interlocutor negativo, como escribiste, que sólo se menciona en el análisis pero que no aparece explicitado en toda su dimensión. Se trata de la experiencia alemana del nazismo y, después de la Segunda Guerra, de sus secuelas en Alemania, una experiencia que viví hasta venirme a América Latina en 1963 y por la que he seguido interesado, preocupado debiera decir, hasta hoy. Pienso y siento que este fenómeno, el del nazismo y sus secuelas, es un interlocutor sumamente importante para mí porque percibo en él las raíces de la ideología del Mundo Libre. Creo que estas raíces están profundamente relacionadas con la ideología del nazismo. Pienso que en la ideología de los nazis se dio una especie de ideología privilegiada del mundo occidental, por su transparencia. Y está también el fenómeno de la reformulación del nazismo por el

[1] Mayo, 1992. Conversación respecto de H. Gallardo, "Crítica del Dios que asesina, una lectura inmanente de *Las armas ideológicas de la muerte*". San José, mimeo, 1992.
[2] *Ibid.*

pensamiento del Mundo Libre posterior a la Segunda Guerra Mundial. El pensamiento de este mundo recaracteriza al nazismo y así nadie puede percibir lo que éste era o fue. Son, por consiguiente, dos cosas: la transparencia con que la ideología nazi expresa a Occidente —es Occidente *in extremis*, como ha escrito Galtung—, y la re-caracterización del nazismo por un pensamiento que lo transfigura de modo que ya no puede ser reconocido. Occidente hace del nazismo una especie de cabeza de turco, en el sentido de una pura imaginación en relación con la que uno define su propia identidad, y ello permite que las raíces nazis que están en el pensamiento posterior, en el del mundo democrático y libre, ya no puedan ser reconocidas y queden como escondidas.

HG.: ¿Qué edad tenía Franz Hinkelammert durante la experiencia nazi?

FH.: Cuando terminó, tenía catorce años. Los suficientes para percibir cuál era la tendencia en la escuela, en la juventud hitleriana en la que uno tenía que participar, aunque también estaba el impacto de la guerra, la actitud de los vecinos... Todo eso te da un ambiente que uno con catorce años percibe creo que bastante bien...

HG.: Una sociedad enteramente movilizada, o sea que no se podía no sentir la guerra...

FH.: Era realmente una sociedad en guerra total, en movimiento total. Tal vez esto se refleja más en un niño que en gente de otra edad, que quizás puede distanciarse e "invernar"; esto se decía mucho: "hay que invernar". Un niño sin embargo no puede invernar, no tiene defensas, las cosas le sobrevienen: la experiencia de la muerte, los ataques aéreos, uno tenía que ir a desenterrar los cadáveres, a auxiliar a los desmayados, había que ayudar en la reconstrucción de las casas... Todo esto es sumamente inquietante y hace que las impresiones sean muy profundas para uno.

HG.: ¿Franz Hinkelammert se sentía entonces alemán, pero no nazi?, ¿alemán contra la guerra? ¿Cómo veía a los enemigos?

FH.: Me sentía no nazi. Eso me venía más bien de la familia. Ésta era distante del nazismo. Mi familia es católico-conservadora, y los católico-conservadores no participaron mucho con el nazismo, por lo menos en la zona donde vivíamos.

HG.: ¿Qué rechazaban del nazismo los católico-conservadores?

FH.: Su enemistad con la Iglesia, primero, y después las matanzas. Considero que fue un gran impacto para mi padre cuando comenzaron a desaparecer los judíos. Eso fue algo increíble. Uno lo percibía porque de repente los judíos aparecían con la estrella de David pegada en sus casas y un día ya no había ninguno. Notabas que existía algo dramático detrás, aunque no sabías qué. A mí me dio la impresión de algo, de un cataclismo. Pero desde luego, a los catorce años no tenía claro de qué fenómeno o ideología se trataba. No obstante, inmediatamente después de la guerra vinieron tres años de publicaciones enteramente libres sobre lo que había sido el nazismo. Transcurridos esos tres años se empezó a controlar, se inició un proceso de institucionalización de la opinión pública, sin embargo esos tres años hasta la constitución de la República Federal fueron de una publicación del todo libre. Creo que algo parecido ocurrió en los países socialistas después del comienzo de la reestructuración en 1985. Luego vino otra vez el control sobre la opinión pública, y ésta procedió entonces a expulsar la discusión directa de estas cosas. A mí me correspondió el período de libertad entre los quince y los dieciocho años, cuando uno empieza a leer, y allí se me formó un cuadro de lo que había sido el nazismo.

Por tanto, tuve una experiencia directa del nazismo y otra posterior. Ahora bien, la mía es una generación un poco especial ya que vivió la guerra sin participar en ella como soldados, y en su lugar nos correspondió despertar durante el período de la discusión abierta. Es una generación que nunca fue reclutada por el ejército, puesto que éste no tenía interés en ella, y fue asimismo una generación no dispuesta a entrar en el ejército con el nazismo ni después del nazismo. Y cuando se fundó de nuevo el ejército, se reclutó a los que tenían cinco, seis o siete años de edad menos que yo. En consecuencia, durante unos siete años los jóvenes alemanes no entramos en el reclutamiento del ejército. En Alemania se nos conoce como la generación de los "años blancos". Se disolvió el ejército y más tarde se fundó uno nuevo, siendo el plazo entre ellos de unos siete años.

HG.: Si nos acercamos a *Las armas ideológicas de la muerte*, ¿el nazismo puede ser traducido como ideología particular del fetiche capitalista? ¿Cómo expresa el nazismo al fetiche en la opinión de Franz Hinkelammert?

FH.: Lo que inmediatamente impresiona es el furioso anticomunismo del nazismo, pero vinculado con ese anticomunismo su furioso antiutopismo, la negación de la utopía, del universalismo ético, de la igualdad de los seres humanos, y el anuncio de lo que para ellos era una raza superior. La raza superior implicaba todas esas negaciones. Y cuando más tarde aparece la ideología del

Mundo Libre, por supuesto ya no aparece en los términos de una raza superior, aunque sí se manifiesta también una corriente que siempre me ha llamado la atención y con la cual tuve al comienzo cierta identificación, y de la que luego me separé. Se trata de la corriente del antiutopismo radical, del antiutopismo extremo. Lo puedes resumir en la frase que gusta repetir Popper: "Quien quiere el cielo en la tierra produce el infierno en la tierra" [3]. Recién con el transcurso del tiempo se me aclaró que eso era la ideología nazi. Hoy estoy convencido por completo. En *Las armas ideológicas de la muerte* creo que he hecho por primera vez más extensamente esta reflexión. Y en esto tuvo influencia la vivencia y el recuerdo del golpe militar chileno. Ahí (1973) estuve en una situación también muy especial, escondido en mi casa y esperando que no me fueran a buscar, escuchando los discursos militares, los pronunciamientos...

HG.: ¿Eras ciudadano alemán?

FH.: Sí, yo era ciudadano alemán. Desde luego el peligro no era tan grande como para un chileno, sin embargo uno no sabía...

HG.: El ser extranjero no era en absoluto un salvoconducto en ese Chile.

FH.: El golpe militar me recordó el tiempo de la guerra en Alemania y me llevó a revivir mucho ese pasado. Así llegué al análisis de los interlocutores que mencionas en el estudio, porque ésos son mis interlocutores más directos, no obstante he dialogado con ellos a la luz de estas experiencias.

HG.: Uno de esos interlocutores fue Popper. Tuviste una aproximación a una generación o a grupos influenciados por Popper y después te separaste.

FH.: En el período entre los años 1950 y 1955 ó 1957, la influencia de Popper era dominante. Leí sus obras, principalmente *La sociedad abierta y sus enemigos*, sin embargo no me percaté de la relación entre sus ideas y el nazismo, de modo que por algún tiempo me sentí interpretado por esa línea de pensamiento.

---

[3] Karl Raimond Popper, nacido en Viena, en 1902. Autor, entre otros trabajos, de *La lógica de la investigación científica* y *La sociedad abierta y sus enemigos*. La expresión a que hace referencia Hinkelammert, parece ser del poeta romántico alemán Friedrich Hölderlin (1770-1843).

HG.: El concepto que no veías entonces era el del antiutopismo...

FH.: Bueno, siempre para mí fue algo difícil explicar por qué los nazis hablaban del milenio. Y resultaba realmente difícil, puesto que ellos no tenían una idea religiosa del milenio. Entiendo que existe un milenarismo secularizado; Stalin [4] se puede entender en esta línea. No obstante es imposible argumentar eso para el nazismo. Fue durante el golpe militar chileno que, de súbito, me pareció más comprensible que el milenio es una sociedad donde ya nadie se atreve a soñar con el milenio, donde ya no se puede pensar en el milenio. Es un antiutopismo puro. La antiutopía hecha utopía, y me parece que ésa es en efecto la explicación. Expuse esta concepción en un capítulo de *Las armas ideológicas de la muerte*. El milenio como expresión culminante de la antiutopía. Pero significó sobre todo una reflexión acerca de mi propio pasado, y quizás por ello mi discusión con Popper es más extensa de lo que correspondería. El interlocutor primario es el nazismo, aunque después el interlocutor es esta corriente del Mundo Libre, esta corriente antiutopista en el Mundo Libre. Ése es exactamente mi interlocutor negativo: la ideología antiutópica en el Mundo Libre.

HG.: La crítica del Dios que asesina es la crítica de la antiutopía. La crítica radical de la ausencia de radicalidad (humanidad) de las ideologías antiutópicas.

FH.: Es exactamente lo contrario de la crítica nietzscheana [5] de la religión. Esta crítica encuentra su continuidad en el nazismo y prosigue en el Mundo Libre. Se trata de una acusación contra el Dios universalista, es decir contra el Dios que Nietzsche percibe está detrás de las utopías. Para Nietzsche, Marx es un hombre cristiano, a pesar de su ateísmo. Marx, para Nietzsche, sería un ateo-cristiano, y esto porque Marx cree en una solución universalista de la historia humana. Ahora bien, lo que experimenté fue precisamente lo contrario: el Dios que asesina es la negación de la utopía.

HG.: Tenemos el eje o el tronco de la reflexión y varias vertientes que constituyen los interlocutores negativos y un Hinkelammert que se abre a la esperanza... ¿Cuáles son tus interlocutores positivos, constructivos?

FH.: Para mí hay una raíz cristiana fuerte en este sentido, y fíjate que tiene mucho que ver con este conservadurismo católico al

---

[4] Máximo dirigente comunista de la URSS entre 1925 y 1953.
[5] Derivada de Friedrich Nietzsche (1844-1900), filósofo alemán quien, en su obra, declara la muerte histórica del cristianismo.

que me referí antes. Este conservadurismo católico es un fenómeno extraño. Desde luego no tiene mucho que ver con el neoconservadurismo actual, es más bien lo contrario. El conservadurismo católico es dogmático, es opio en cuanto conservadurismo, sin embargo es a la vez un conservadurismo muy esperanzador, un conservadurismo que espera poder hacer del mundo algo mejor, un mundo mejor a pesar de todo. Bernanos [6], por ejemplo, es un típico conservador de esta línea, y mi padre era un gran admirador suyo, pero también Reinhold Schneider [7], en la Alemania del tiempo nazi. En América Latina la palabra "conservador" no dice mucho, o tal vez dice demasiado, no obstante existe al menos un caso famoso de este tipo, y estoy pensando en el arzobispo salvadoreño Romero [8]. Él provenía de un contexto conservador católico, como el hogar de mi padre donde nací y crecí, y en estos espacios existe mucha vinculación con la esperanza en un futuro humano. Claro está, asimismo con mucha crítica ante las interpretaciones marxistas que se orientan contra el conservadurismo católico. Pero, fíjate, para mí ha significado mucho, en la relación con el pensamiento marxista, Berdiaeff [9], otro conservador de esta línea, esta vez de tradición ortodoxa. Es muy difícil evaluar esta corriente conservadora en la situación actual, aunque pienso que no es una corriente tan negativa...

HG.: Políticamente, ¿cómo se expresa ese conservadurismo?

FH.: En Alemania, el conservador católico era siempre miembro del Partido Católico, un partido que se llamaba *Zentrum*, que ya no existe, y que aquí podríamos llamar de reformismo burgués. Sólo que de un reformismo burgués realmente positivo, de compromiso, no meramente calculador o reactivo, en el sentido de propiciar reformas para evitar la subversión o el cambio. Se trataba de un reformismo comprometido con una causa de dignidad humana. Un reformismo para crecer y desarrollarse

HG.: ¿En América Latina sería algo así como de centro-izquierda?

---

[6] George Bernanos (1888-1948), novelista y ensayista francés.
[7] R. Schneider (1903-1958), ensayista y filósofo alemán.
[8] Óscar Arnulfo Romero, arzobispo de San Salvador, asesinado por la ultraderecha en 1980.
[9] Nicolai Berdiaeff (1874-1948), filósofo ruso emigrado a Francia después de la revolución bolchevique. Su cristianismo pone énfasis en la dignidad de la persona humana. Intentó conciliar el socialismo de Marx y el anarquismo de Stirner, y ejerció gran influencia sobre las corrientes de pensamiento existencialista.

FH.: Creo que la Democracia Cristiana chilena de los años sesenta tenía muchos elementos de esto, del reformismo en serio, una convicción acerca de la dignidad humana, a pesar de que su acción se restringiera a la sociedad burguesa y no fuera más allá de ella, no buscara pasar más allá. Lo que siento es que este pensamiento posee una profundidad efectiva y no es únicamente algo por descartar.

HG.: ¿Y el diálogo de Franz Hinkelammert con los filósofos alemanes, existió o no existió, o es posterior, o es inventado?

FH.: En este período creo que se trató más bien de teólogos alemanes, de un diálogo con ciertos teólogos alemanes. Helmut Gollwitzer era un teólogo con quien estudié ocho años, aunque yo no cursaba teología; estudiaba economía, no obstante seguía todas las clases y seminarios de Gollwitzer, que era un teólogo muy importante para mí y se expresaba en términos semejantes a los aspectos positivos que he mencionado del conservadurismo católico. Él permaneció varios años como prisionero de guerra en la Unión Soviética, y cuando retornó publicó un libro con sus recuerdos que nos impactó mucho. Lo leí enseguida. Se llama: *Y nos mandas adonde no queremos ir*. En este libro él interpretó la relación entre la República Federal Alemana y la URSS como una relación por humanizar, por buscar y procurar encuentros, no como una relación puramente conflictiva. Fue un teólogo que hizo mucho por la vinculación de la Iglesia protestante alemana con los movimientos estudiantiles de los años sesenta y es en él, y en todo lo que estudié con él entre 1955 y 1963, que se encuentra mi articulación más constructiva. Considero que Gollwitzer es asimismo la figura más importante para el puente que vi se podía establecer entre las ciencias sociales, en especial el pensamiento de Marx, y la reflexión teológica. Esto ya estaba en mi ambiente familiar, si bien con él fue encontrando una dimensión más reflexiva, teórica

HG.: Pienso que *Las armas ideológicas de la muerte* es un libro muy marcado por tus experiencias chilenas. ¿Cómo ocurrió ese traspaso a Chile, desde el punto de vista teórico? ¿Encontraste interlocutores en Chile o no los había?

FH.: Desde un inicio existieron interlocutores para mí y eran los grupos cristianos que empezaban a comprometerse, primero con las reformas que hacían los democratacristianos. Yo estaba al comienzo más bien identificado con el Partido Demócrata Cristiano y tenía pocas relaciones con otros grupos, pero como me identifiqué mucho, entonces entré también en los conflictos ideológicos in-

ternos. Y cuando se produjo la división del partido, entre 1966 y 1968, y se escindió el Movimiento de Acción Popular Unitario (MAPU), como todos mis amigos, mis relaciones, se fueron con la nueva agrupación, yo también me distancié del Partido Demócrata Cristiano. Por otra parte, hay que tomar en cuenta que por mi formación era muy crítico respecto del magisterio social de la Iglesia, de su discurso social...

HG.: Sólo por decirlo al paso, las afirmaciones que realiza Franz Hinkelammert sobre el magisterio social católico son escandalosas o, mejor, perturbadoras, si se toman en serio, y debían invitar a la reflexión...

FH.: Lo sé, no obstante conozco bien esa materia, escribo con conocimiento ya que vengo precisamente de allí. Fui tres años asistente o ayudante —asistente ya sería una categoría mayor—, de Joseph Höffner, quien llegó a ser cardenal de Colonia, un hombre que se sentía muy cerca del neoliberalismo alemán de la Escuela de Friburgo. No se trata en absoluto del neoliberalismo actual de la Escuela de Chicago. Nunca compartí las tesis neoliberales, y él lo sabía muy bien, pero era un hombre de una gran tolerancia y me apoyó siempre, aunque por entonces empecé a criticar fuertemente la Doctrina Social de la Iglesia, sobre todo por lo que consideraba su insensata conflictividad con la socialdemocracia alemana. Para mí ésa era una disputa insensata, y vislumbraba que con la socialdemocracia podían establecerse muchos vínculos. En este punto cumplió un gran papel el que yo comenzara a cursar estudios sobre la Unión Soviética en un Instituto de la Universidad Libre de Berlín, básicamente estudios acerca de la ideología soviética del marxismo. Mi acercamiento al marxismo fue a través de estos estudios.

Esto fue en el mismo tiempo en el que estudié con Gollwitzer. Considero que él significó mucho para mí, para hallar una entrada a la problemática marxista e intentar comprender mejor los problemas que era evidente existían con la Unión Soviética. En la URSS vi una sociedad occidental, con los mismos problemas que la sociedad occidental siempre ha tenido, pero también con aspiraciones que contenían elementos que me parecían sensatos. En esta misma época la izquierda alemana comenzó de nuevo la discusión sobre Marx, y me di cuenta de que la teoría de Marx era sencillamente superior a la teoría neoclásica que estábamos manejando. Y en eso permanezco igual hasta hoy. Marx es otra cosa, su teoría es un pensamiento que efectivamente explica fenómenos, que no me hace desaparecer los problemas concretos detrás de sombras, de sombras de la escasez o sombras de las tendencias psicológicas. Y allí empecé a analizar el fetiche, que para mí ha sido

la clave para entender a Marx. Su teoría del valor y el análisis del fetichismo.

HG.: En un trabajo para un volumen colectivo escribiste, en serio o irónicamente, que Marx era el Aristóteles de los siglos XIX y XX. Al editarse, la referencia desapareció porque entiendo que el artículo debió recortarse. ¿Marx es un Aristóteles?

FH.: ¡Ah!, se trata un poco de lo siguiente. En la historia del pensamiento cristiano se habla mucho del "bautismo" de Aristóteles [10] por Tomás de Aquino [11] en la Edad Media. Aristóteles, que parecía un pagano a quien la sociedad cristiana siempre rechazó en beneficio de la tradición de Platón, y que además llegó por medio de los árabes. Los árabes habían recuperado a Aristóteles, habían hecho una filosofía aristotélica y a través de España, que en ese tiempo todavía era árabe, penetró Aristóteles en Europa, sobre todo en Francia, y se hizo presente en la Universidad de París donde estaba Tomás de Aquino. Éste se enfrenta al pensamiento aristotélico y lo transforma, si bien lo transforma asumiéndolo. Y lo configura de tal manera que después es la clave, como un eje, del pensamiento cristiano para muchos siglos, para muchas corrientes, aún hoy. La neoescolástica del siglo XIX al XX todavía es aristotélica. Ciertamente, estamos ante una obra de transformación que parte desde dentro del pensamiento aristotélico para descubrirle dimensiones que Aristóteles no le había introducido, pero que estaban de alguna forma presentes y que al desarrollarlas se transforman. Partiendo de Aristóteles se constituyó el tomismo-aristotélico. Creo que para el pensamiento cristiano hay un problema muy parecido con Marx, y es dentro de esta situación que aparece el punto de la relación posible entre el pensamiento cristiano y el pensamiento marxista. Quiero decir, hay una manera de interpretar a Marx que abre dimensiones que el propio Marx no vio, dentro de las cuales tiene cabida una teología cristiana.

HG.: ¿Pero a través de qué árabes es que llega Marx a Hinkelammert?

FH.: En cuanto a la posibilidad del vínculo tengo mucha relación con Berdiaeff y posteriormente Bloch [12], con su libro

---

[10] Aristóteles (384/3-322 a. C.), filósofo griego.

[11] Tomás de Aquino (1225?-1274). Fue canonizado en 1323 y nombrado *Doctor de la Iglesia* en 1563.

[12] Ernst Bloch (1885-1978), filósofo alemán que se concentra en los temas de la libertad, la esperanza y la utopía.

Ateísmo en el cristianismo, con Gollwitzer que continúa siendo central, y también Bonhoeffer [13]. Bloch me parece que brinda elementos muy importantes. Falta Walter Benjamin [14]. Ahí están los árabes.

HG.: Es común entre los trabajadores intelectuales señalar que la obra de Franz Hinkelammert articula economía con teología, no obstante en la "Crítica del Dios que asesina" he mostrado que su análisis no se concentra en la anatomía del capitalismo sino en el espíritu de sus instituciones. ¿Se trata de una relación entre economía y teología o entre economía política y teología? ¿Qué efectos tendrían estas distinciones para su pensamiento? Algunos sectores se imaginan que no pueden leer a Franz Hinkelammert porque suponen que deben poseer previamente un doctorado en economía, pero ocurre que esta obra que algunos consideran muy difícil no versa sobre economía sino que constituye una crítica de la espiritualidad del capitalismo.

FH.: De acuerdo. Sin embargo habría que agregar que hoy el término "economía política" no constituye una expresión unívoca. En Chile, por ejemplo, después del golpe de las Fuerzas Armadas, se realizó en 1976 un seminario sobre la nueva economía política. Se trató de una simple exposición del neoliberalismo bajo la forma de la teoría del *Public Choice*, es decir de un franco robo de la expresión "economía política". La Economía Política analiza el espacio de la reproducción de la vida humana, se ocupa del espacio de la producción y reproducción de los ingredientes materiales de la existencia humana. Todo esto supone una reflexión sobre la vida humana y sobre el papel que juegan en la vida humana estos elementos materiales producidos, o sea los productos producidos, las relaciones producidas, etc. Se trata del análisis bajo el aspecto de la reproducción de la vida. Sin duda, sin esta referencia no existe relación entre economía y teología...

HG.: O si la hubiese, ella sería exterior. En cambio, la relación entre economía política y teología es la que permite, por ejemplo, la concepción del Dios-compañero...

FH.: Posibilita también vincular estos problemas con la tradición cristiana y con la tradición judía como raíz, así como con los

---

[13] Dietrich Bonhoeffer (1906-1945), teologo alemán que realiza una crítica de la religión en nombre del cristianismo. Fue asesinado por los nazis en el campo de concentración de Buchenwald.
[14] W. Benjamin (1892-1940), pensador y crítico literario alemán, vinculado con la Escuela de Fráncfort.

conflictos de los primeros siglos del cristianismo y después con toda la conflictividad que pasa por la tradición cristiana, incluyendo la formulación tomista del derecho natural, el derecho a la tierra y a su disfrute por todos quienes la habitan, etc. Todo eso sólo es comprensible y posible para una síntesis a partir de la economía política. En este sentido, en la economía neoclásica, que es una economía del cálculo, no existen antecedentes. El neoclásico es un enfoque de la economía completamente ideologizado, no completamente diferente al de la economía política sino ya transformado para limitar (desplazar-ocultar) la problemática de la economía política.

HG.: Trabajaste ese enfoque en las primeras páginas de *Democracia y totalitarismo* [15]. Pero el punto nos indica que podría existir igualmente una teología de la economía política burguesa.

FH.: Sí, y existe. La propia burguesía se encarga de hacerla. Y ello debería llamar mucho más la atención. Que la teoría económica burguesa, aunque hable en términos alejados ya de la problemática de la economía política, sea extraordinariamente teológica en sus expresiones. La mano invisible, la providencia, los vicios y virtudes del mercado, los soberbios, los humildes, todo un espacio mítico dentro del cual se desenvuelve esta teoría burguesa enteramente impregnada por tradiciones teológicas de determinado tipo, en especial por el pensamiento ortodoxo anticorporal de la tradición cristiana. Siempre ha aparecido este tipo de cristianismo anticorporal, de puro pensamiento del alma, el alma como la sustancia. Todas estas reflexiones de la tradición cristiana vuelven a encontrarse o manifestarse en las teorías económicas, pero igualmente en los comentarios de los diarios, de los medios masivos de comunicación. Siempre el carácter teológico es parte integrante de este análisis económico. Diríamos que están el uno en el otro.

HG.: Hinkelammert habla bastante de discursos teológicos, de antecedentes teológicos, sin embargo no emplea o casi no emplea la expresión "religión". Hinkelammert es un teólogo, ¿por qué no habla de religión? En *Las armas ideológicas de la muerte* el término siempre aparece en un segundo plano. Y se trata de un trabajo de 325 páginas.

FH.: Es que mi problema no es ése. La religión es omnipresente en los seres humanos, no obstante creo que no tiene especificidad.

---

[15] F. Hinkelammert. *Democracia y totalitarismo*. San José, DEI, 1987.

Existen religiosidades de cualquier índole, religiosidad secular, religiosidad abierta, religiosidades prácticamente vacías, incluso el deporte como religión. No veo a la religión como algo específico. Lo que sí me parece específico es la reflexión teológica y es aquí donde me formulo problemas, aunque por formación no soy teólogo de profesión, pero sí siento como problema las cuestiones teológicas. Ahora bien, en realidad no sé qué hacer con eso de ser teólogo, pues veo que los teólogos se vinculan mucho más con lo religioso que lo que lo hago yo. En esto también influye el pasado, mis vivencias. Para mí los sentimientos religiosos suelen moverme hacia un escepticismo, lo religioso me genera escepticismo. El nazismo me destruyó esos sentimientos. Miro una bandera y no se me mueve nada, escucho un himno nacional y no me conmueve y frente a lo religioso soy enteramente escéptico. No tengo estos símbolos. Carezco de ellos. Pienso que me fueron destruidos por toda esa intensa movilización que después entendí significaba exactamente lo contrario de lo que parecía. Carezco, por lo tanto, de esa sentimentalidad. Para mí el acceso a estas cuestiones es reflexivo.

HG.: Es posible que exista un bloqueo personal, porque aunque yo no tenga mucho que ver con disciplinas teológicas ni religiosas, el sentimiento religioso se me aparece de inmediato ligado a un movimiento por la perduración, de trascendentalidad, y considero que ése es un tema básico de Franz Hinkelammert. Lo religioso manifiesta un sentimiento por la perduración que en *Las armas ideológicas de la muerte* es un concepto fundamental que está dinamizando toda la base. Entonces, no sé o no me queda claro si cuando ligas la religiosidad a una pluralidad prácticamente infinita de sentimientos situacionales no te estás negando a ti mismo el hecho de que piensas lo religioso, si es que lo religioso es sentimiento de trascendencia.

FH.: No quiero decir que para mí sea ausente, pero me produce un escepticismo muy grande. Quiero reflexionar ese hecho, quiero hacerlo responsable ante la razón, no quiero esa religiosidad que actúa por puros apetitos religiosos, eso no vale para mí. Esto no significa tampoco que no tenga ninguna relación con símbolos, sin embargo siempre quiero ubicarlos ante la razón. En esto sigo mucho a Bonhoeffer.

HG.: ¿Y cómo aparecería allí el tema del Dios-esperanza o de la esperanza en el poder de Dios sobre la muerte...?

FH.: Para mí es una cuestión de la razón. Hay en San Pablo una expresión que exige "dar razones de la fe". Sin estas razones no siento la fe. Sin razones no hay fe para mí, y por tanto busco las

razones. Porque ese amor y esa fe que así no más esperan, no me dan confianza.

HG.: Aquí tendríamos de nuevo el punto inicial. Franz Hinkelammert sí se considera un teólogo.

FH.: En este sentido, sí. Quiero desarrollar las posibilidades racionales de captar los fenómenos que de una manera inmediata aparecen como religión. Hay unos fenómenos en los cuales participo, de los cuales no me siento fuera, pero frente a los cuales soy sumamente desconfiado. No me fío así no más de un fenómeno religioso y no creo que un ser religioso es mejor que un ser no religioso. En esto también soy interlocutor del nazismo. El nazismo era muy religioso, tremendamente teísta si se quiere, Dios estaba omnipresente en él. El nazismo no era ateo, perseguía a los ateos. Ahí aprendí que los ateos no podían ser tan malos, por la violencia que se daba contra ellos. En la escuela, en mi curso por ejemplo, no se admitía a nadie que fuera ateo; eso absolutamente no podía ser, eso provocaba persecución. Había tres religiones: los católicos, los protestantes y los creyentes en Dios. Los "creyentes en Dios" eran los nazis. Para los nazis, ateísmo significaba comunismo, utopía, algo por condenar. Desde entonces, la figura del creyente en Dios resulta ambivalente para mí. Las creencias en Dios no son algo de lo que pueda fiarme sin más. Quiero saber por dónde va esta creencia. Creo que reflexiono teológicamente para canalizar estas cosas amorfas que circulan como religión y que no tienen donde orientarse.

HG.: Yo me refería al esfuerzo del creyente por descubrir en sí mismo al fetiche.

FH.: El único medio es la razón.

HG.: Y la práctica política.

FH.: Sí. Existe la necesidad de la práctica política porque la razón eficaz es práctica.

HG.: Tendríamos la irrupción de algo que la razón no puede contener. La esperanza, por ejemplo, que indudablemente es un sentimiento que además puede ser pensado, pero que sigue siendo un sentimiento. La práctica política implica asimismo una pasión que excede el concepto.

FH.: Sí, sí, lo percibo, sin embargo en esto soy unilateral. Tal vez concedo demasiado peso a la reflexión para no estar en estas

amorfidades, que quizás tienen mucha más legitimidad de la que uno les siente. Se trata, pienso, de una cuestión personal, de mi historia.

HG.: Considerando que dices una palabra teológica, ¿cómo ha recibido la comunidad de teólogos, y particularmente los teólogos de la liberación (latinoamericanos), tu palabra?

FH.: Bueno, mejor sería preguntarles eso a ellos...

HG.: ¿Cómo ha sentido Franz Hinkelammert que la han recibido?

FH.: Si se hace un análisis teológico ingresando desde la teoría del fetichismo, es decir desde una determinada línea de pensamiento de Marx, uno entra en conflicto con muchos elementos de la tradición cristiana que han sido considerados intocables y evidentes, y que desde este criterio de ingreso pueden ser cuestionados. Por ejemplo, a partir de este enfoque uno se percata de que la sociedad burguesa no surge en el siglo XVI y no se gesta simplemente a partir del puritanismo, como sostiene Max Weber [16], aunque ése sea ciertamente uno de sus pasos, sino que la sociedad burguesa se forma efectivamente a partir de la Edad Media. La Edad Media es el período de la formación de una cultura desde la que emerge la modernidad en sus términos burgueses. Esto quiere decir que existe una vinculación mucho más estrecha entre la Edad Media y la sociedad burguesa de lo que parece y de lo que desean admitir muchos teólogos. Para los teólogos, muchas veces, la Edad Media es el tiempo en el cual la Iglesia era sana y en relación con ella la revolución burguesa parece ser un cierto tipo de traición a las sanas tradiciones medievales. Eso es claro en el caso de la Iglesia Católica, no obstante con la Iglesia Ortodoxa ocurre lo mismo. El cristianismo con frecuencia se considera a sí mismo intacto en la Edad Media. Pero al ingresar desde el análisis del fetichismo, uno advierte la gestación de los conceptos principales de la revolución burguesa por lo menos quinientos años antes, con Anselmo de Canterbury [17]. Considero que Anselmo es *el* teólogo del cristianismo

[16] Max Weber (1864-1920), pensador aleman que ve en el protestantismo la causa psicosocial del capitalismo industrial

[17] Anselmo de Canterbury (1033-1109). Dos de sus expresiones popularizadas sin crítica, "creo para entender" y "la fe en procura del entendimiento", lo ubicarían en las antípodas de lo que ha declarado Hinkelammert "Sin razones, no hay fe". Hinkelammert estima que su reflexión se ubica en un bando distinto del de Anselmo, pero que sus procedimientos teologicos son semejantes

de los últimos mil años. Él es el antecedente de la burguesía. Es una fuente decisiva para una sociedad burguesa en contra de la cual muchas corrientes del cristianismo siempre se están defendiendo o contraatacando. Tendrían que empezar por defenderse de sí mismas Creo que éste es un punto claro. La incapacidad del discurso cristiano oficial, por decirlo así, para reconocer sus fantasmas.

HG.: ¿Y en los teólogos de la liberación se dan estos fantasmas, estas incapacidades básicas para reconocer y discernir en su tradición espiritual?

FH.: Sí.



¿Qué queda de Marx?

Entrevista de Benjamín Forcano
y Manuel García Guerra [1]

Éxodo: Con la caída de la Unión Soviética, asistimos al final de la experiencia socialista. El comienzo y fin de este siglo hay quien lo hace coincidir con el comienzo de la Revolución Rusa (1917) y el final de la misma (1989). ¿Ha influido esto de alguna manera en el Tercer Mundo, en las fuerzas de la izquierda y en los movimientos de liberación nacional?

FH.: Creo que en los últimos años ha acontecido una transformación del capitalismo mundial, que salió a la luz en el momento más dramático de la crisis del socialismo, es decir, con la caída del muro de Berlín en noviembre de 1989. En ese momento me encontraba en la República Federal de Alemania, y para mí hubo una conexión simbólica fuerte entre la caída del muro y la masacre de la comunidad jesuítica de San Salvador, que ocurrió apenas una semana después. Lo que me llamó en especial la atención fue que los medios de comunicación europeos se concentraron casi de forma exclusiva en la caída del muro, mientras que el otro acontecimiento, que mostraba tan abiertamente lo que había llegado a ser el Tercer Mundo, quedó reducido a algunas noticias marginales

[1] Publicada originalmente en la revista *Éxodo* (Madrid) No. 37 (enero-febrero, 1997).

en la radio y algunos diarios. Se trató de una "liquidación" en el clásico estilo del totalitarismo de los años treinta, mediante la cual se "eliminó" uno de los centros de la teología de liberación del mundo occidental, y ante la que los medios de comunicación occidentales reaccionaron como habían reaccionado los medios de comunicación de los totalitarismos en aquel entonces, en tanto que los gobiernos occidentales, conducidos por el de Estados Unidos (EE. UU.) (éste, por medio del FBI, secuestró a la más importante testigo y la obligó, mediante amenazas, a cambiar su testimonio) colaboraron para ocultar el hecho.

Un mes después se llevó a cabo la intervención militar en Panamá, que contó con el consenso de todas las sociedades occidentales. Las noticias sobre esta intervención tampoco llegaron a la población. El control de los medios de comunicación en este caso, también se realizó según los métodos clásicos del totalitarismo de los años treinta: en la tarde del primer día de la intervención se mató a un periodista del diario español *El País*, lo que fue una señal eficiente para todos los medios de comunicación allí presentes.

No existe necesariamente una relación causal entre ambos hechos —la caída del muro de Berlín y la masacre de los jesuitas de San Salvador—, aunque el *timing* llama mucho la atención. Pocos momentos históricos de los últimos años fueron tan propicios para la masacre que se realizó en San Salvador, como éste. No obstante, por más que la relación no sea causal, sin duda hay una relación simbólica innegable. Ésta nos demuestra que un capitalismo que trató de aparecer desde la década de los cincuenta hasta la de los setenta como un capitalismo con rostro humano, ya no necesita hacerlo. Ahora de nuevo se puede presentar como un capitalismo sin rostro humano.

El capitalismo se siente hoy en la situación de: "hemos ganado". Aparece una filosofía del Departamento de Estado del gobierno de EE. UU. que habla del fin de la historia (y, relacionándolo con Hegel, de la realidad de la idea absoluta), y que promete un futuro en el cual ya no habrá historia ni conflictos esenciales, en el cual el Primer Mundo habrá encontrado su paz, y en el cual el Tercer Mundo ya no contará.

El mundo que ahora aparece y se anuncia, es un mundo en el que existe un solo señor y amo, y un solo sistema. Tenemos un mundo con un solo imperio, que llega a todas partes —este imperio cubre y engloba el mundo entero—. De repente se hace claro que ya no queda ningún lugar de asilo. Frente a un único imperio, no puede haberlo. El imperio está en todas partes. Llega a tener el poder total, y lo sabe. Y en todas partes el imperio comunica que tiene todo el poder. La autoproclamada "sociedad abierta" constituye la primera sociedad cerrada, de la que no existe ningún escape hacia fuera.

Esto significa: por primera vez el Tercer Mundo se encuentra por completo solo. En su conflicto con el Primer Mundo de los países capitalistas centrales, ya no puede contar con el apoyo de ningún otro país. Ya no puede recurrir a ningún Segundo Mundo que de alguna manera sea solidario con él. En el grado en el que este Segundo Mundo de los antiguos países socialistas sigue existiendo, se ha retirado de la solidaridad con el Tercer Mundo para transformarse en parte del Norte enfrentado al Sur. Como se ha dicho en muchas partes de América Latina: el Segundo Mundo no puede prosperar si no es admitido por el Primer Mundo al banquete en el que se devora al Tercer Mundo.

Junto con esto aparece una convicción más profunda, cuya importancia es innegable: se pierde la conciencia de que existe una alternativa. Parece que ya no hay alternativas, y el Todo, la forma en la cual se autopresenta el Primer Mundo, es la expresión de este estado de conciencia: ¡Somos un mundo que es la Idea Absoluta! Cuando Kolakowski se enfrentó al stalinismo de los años cincuenta, le reprochó ser un "chantaje con una sola alternativa". Sin embargo, no se podía imaginar lo que ocurre cuando este chantaje con una sola alternativa es realizado por un sistema mundial que tiene mundialmente el poder absoluto. En efecto, hasta ahora hemos llegado a esa situación en la que el chantaje con una sola alternativa puede ser llevado a cabo sin restricciones. Hoy, este chantaje se ha impuesto al mundo entero.

La crisis del socialismo no le ha quitado al Tercer Mundo únicamente la posibilidad de buscar solidaridades en su conflicto con el Primer Mundo. Ya tampoco puede recurrir al socialismo en ese campo imaginario de la concepción de alternativas. Ya no puede usar al socialismo para demostrar que efectivamente existe una alternativa, aunque ésta sea tan imperfecta como se quiera. Ya no puede decir que existe tal alternativa.

Éxodo: Los fallos del capitalismo son estructurales, consecuencia de sus mecanismos esenciales. Pero parece que no existe una alternativa al mismo. ¿El marxismo, en su intento de ser alternativa a la economía del mercado, no ha causado otros fallos mayores? ¿Esas deficiencias son intrínsecas a la teoría y práctica del marxismo o son deficiencias históricas inevitables?

FH.: Tenemos que proceder con cuidado. No es simplemente así, que el marxismo querría dar una alternativa a la economía del mercado. Marx hace un análisis que llega al resultado —posiblemente falso— de que los fallos del capitalismo no son superables, sino buscando una alternativa al mercado mismo. Conviene seguir los pasos de este análisis.

En su análisis del capitalismo, Marx llega a un resultado tajante. Quiero citarlo:

> Por tanto, la producción capitalista sólo sabe desarrollar la tecnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: *la tierra y el trabajador* [2].

Ése es su resultado del análisis de la plusvalía. Según él, seguir con el capitalismo es seguir un proceso de destrucción fatal, que implica no solamente al ser humano, sino también a la naturaleza. Sería un proceso de suicidio colectivo de la humanidad.

Este resultado permanece válido hoy, posiblemente incluso para la mayoría de aquellos que analizan el capitalismo actual, vengan de la izquierda o del lado conservador del espectro político. El miedo de que este análisis pueda ser cierto, es palpable en toda nuestra publicidad hoy.

Ciertamente, en la actualidad le damos una importancia mayor al elemento de la destrucción de la naturaleza de lo que Marx preveía, pero sin duda el mismo Marx ya tenía conciencia de este problema.

Si Marx busca una alternativa al capitalismo, eso es el resultado de la necesidad que él ve de parar y superar este proceso de destrucción. Toda su reflexión gira alrededor de eso. Para Marx, la búsqueda de una alternativa es algo necesario, urgente e inevitable, en cuanto la humanidad no quiere sucumbir con el capitalismo y sus tendencias destructoras

Por tanto, Marx no busca el socialismo. Él busca la solución para estas tendencias destructoras del capitalismo, y las visualiza como una cuestión de vida o muerte. Esta solución la llama socialismo.

Este problema de la alternativa al capitalismo la enfrentamos nosotros hoy posiblemente con mas urgencia y con mayor necesidad que el propio Marx. Sigue siendo necesaria y sigue siendo inevitable, si no queremos aceptar un suicidio colectivo de la humanidad.

Marx nunca da una respuesta concreta sobre cómo realizar esta alternativa. No formula el proyecto de ningún socialismo Sin embargo, vislumbra la alternativa en términos radicales, esto es en términos que tocan a las raíces Marx supone que este capitalismo no se puede superar, sino sustituyendo el mercado mismo por alguna forma diferente de coordinación social del trabajo. Él supone que cualquier relación mercantil intrínsecamente lleva al capitalismo, y por consiguiente a la profundización de esas tendencias destructoras del ser humano y de la naturaleza. Por eso, su problema

---

[2] Marx, *El capital* pags. 423s

también en este caso es la superación de estas tendencias destructoras, no la abolición del mercado de por sí. Pero Marx está convencido de que sin la abolición de las relaciones mercantiles mismas, el problema no tiene solución.

El socialismo histórico nunca pudo abolir las relaciones mercantiles. En su ideología, no obstante, mantenía la meta postergándola a un comunismo que llegaría en un futuro indefinido. Sin embargo, el resultado histórico del socialismo implica el reconocimiento de que cualquier alternativa al capitalismo hay que buscarla en el marco de la vigencia de relaciones mercantiles sin ninguna perspectiva de su abolición posterior. Marx no previó eso, por tanto, tampoco podemos hallar en él una respuesta.

La posición de Marx, según la cual cualquier alternativa al capitalismo implica la abolición del mercado, es en la actualidad más bien la posición de la derecha neoliberal. Eso es comprensible porque lleva al resultado de que no hay alternativa al capitalismo, en el mismo grado en el cual no hay alternativa a las relaciones mercantiles. No hay alternativa si no es factible una abolición del mercado. En consecuencia, después del resultado histórico de que no es posible ninguna abolición del mercado, no hay alternativa al capitalismo.

Por eso, el pensamiento sobre alternativas aparece ahora en términos de relaciones mercantiles que no sean capitalistas. Ésas serían relaciones mercantiles canalizadas de una manera tal, que no puedan desarrollar las tendencias a la destrucción del ser humano y de la naturaleza que Marx analizaba, y que nosotros hoy constatamos con más evidencias que nunca.

La alternativa al capitalismo sigue siendo un problema de vida y muerte, urgente e impostergable. Lo es porque el capitalismo es muerte, es suicidio colectivo de la humanidad. Por eso, puede haber dudas acerca de la posibilidad de una alternativa. Marx podría tener razón con su tesis de que no habrá superación del capitalismo sin la abolición del mercado, de lo que se seguiría que la imposibilidad de esta abolición lleva necesariamente a los últimos días de la humanidad. Pero algo sigue siendo seguro: el capitalismo no es alternativa. Que no haya alternativa al capitalismo, significaría que la humanidad no tiene futuro.

Éxodo: La derecha defiende a capa y espada el sistema occidental capitalista, y, por lo tanto, rechaza el socialismo. ¿Los motivos de ese rechazo son que el marxismo es materialista, ateo y totalitario o son otros los motivos encubiertos?

FH.: Hablar de los motivos, es algo difícil. Se trata de la pregunta por la razón del anticomunismo en nuestra sociedad. Se sigue tratando del fantasma del comunismo que recorre Europa y

el mundo. La razón no puede ser que el comunismo sea materialismo, o ateísmo o totalitarismo, pues los que reprochan todo eso al marxismo son muchas veces ateos (y si no son ateos son idólatras), casi siempre son totalitarios y encubren intereses muy materiales que tienen. En cambio, el anticomunismo en nuestra sociedad tiene un función.

Según se dice, Thomas Mann sostenía que la mayor imbecilidad del siglo XX es el anticomunismo. El anticomunismo transforma todos aquellos valores que Max Weber había denunciado como "ética de convicción" que amenaza a la responsabilidad, en valores del comunismo. En nombre de la lucha en contra del comunismo los destierra de nuestra sociedad. De este modo se hace imposible su reivindicación. Efectivamente, el anticomunismo nos ha hecho perder la libertad.

La escena central del drama de Bertolt Brecht: *Galileo Galilei,* consiste en el interrogatorio en el cual los inquisidores enfrentan a Galileo. Lo enfrentan en nombre de Aristóteles, que es su fuente de verdad. Concluyen, por supuesto, que Galileo está equivocado. Éste les pide que vean por el telescopio para conocer lo que ocurría con las lunas del planeta Júpiter. Los inquisidores se niegan a mirar, aduciendo que jamás podría verse nada que no estuviera ya dicho en la física de Aristóteles. De esta manera desautorizaron la realidad en nombre de una verdad preconcebida.

El anticomunismo crea una situación como ésta, pero la crea de una manera invertida. Por eso, no tiene una sola máxima autoridad de la verdad. En vez de eso, tiene una máxima autoridad de la falsedad. Esta autoridad máxima del anticomunismo no es Aristóteles, sino Marx. Para comprobar que alguna tesis es falsa, es suficiente comprobar que Marx la compartió. Eso paraliza cualquier ciencia crítica. Sin embargo, dado el hecho que una ciencia deja de serlo si no es crítica, paraliza la ciencia misma. Las autoridades máximas dominan para decirnos donde *no* debemos ir. En el mundo preburgués nos decían donde ir. En el mundo burgués ordenan donde *no* ir. Y el donde, hacia donde *no* se debe ir, es cualquier alternativa a la sociedad desastrosa que estamos viviendo. Se habla en nombre de muertos declarados, y el resultado es que estos muertos ordenan.

Ésta es la razón por la que el anticomunismo es la mayor imbecilidad del siglo XX. Todas las discusiones se empobrecen, el control social es férreo alrededor de esta máxima autoridad invertida. Consensos artificialmente impuestos hacen que la referencia a esta máxima autoridad sea suficiente para volcar las convicciones de una manera tal, de *no* ir donde *no* se debe ir.

Y los inquisidores que imponen ahora esta autoridad máxima de Marx, también se niegan a mirar la realidad. No usan ni sus ojos naturales ni los telescopios. Inclusive prohíben su uso. En los

principios máximos de sus teorías del mercado está la verdad, y la referencia negativa a Marx guía los pasos para no alejarse jamás del camino correcto de los principios. La realidad se desvaneció, y no puede sorprender que sea destruida a pasos de gigante.

Hoy se requiere reclamar libertad en contra de la imbecilidad del anticomunismo. Libertad para poder discutir sobre un futuro más allá del capitalismo que amenaza nuestro futuro. Pero Marx es la no-persona de nuestra sociedad, y como tal, la máxima autoridad para indicar los caminos por donde *no* orientarse. De esta forma, es la máxima autoridad del socialismo histórico e igualmente la máxima autoridad del capitalismo salvaje actual. Deshacernos de este tipo de autoridades sólo es posible reconociendo a Marx como uno de los más importantes pensadores de nuestro tiempo. Sin ese reconocimiento se transforma en autoridad ciega. Se necesita una referencia de respeto y no de autoridad, ni directa ni invertida. De otra modo permanecemos en las redes de un fantasma y jamás alcanzamos ni libertad ni realidad. Y el grado en el cual se requiere ir más allá del marxismo para poder ir más allá del capitalismo, se tiene que decidir en una discusión libre y no por órdenes de nuevos inquisidores que reclaman la verdad más allá de cualquier razón

Ésta es la libertad que nos hace falta. Porque, no ser anticomunista no implica ser comunista. No ser anticomunista es la condición para tener despejada la cabeza.

Éxodo: Estamos viviendo, en palabras escritas por usted mismo, en un tiempo en que "el mercado es visto como el camino para el bien absoluto de la humanidad, una utopía fulminante que se realiza por la destrucción y eliminación de todas las resistencias contrarias a él". Como consecuencia, se insta a implantar ese automatismo de mercado sin piedad, a exigir un Estado anti-intervencionista, a liquidar todas las aspiraciones y movimientos reformistas. ¿Qué futuro tiene esta ideología neoliberal y cuáles son ya sus efectos en el planteamiento de una economía mundial? ¿Qué desafíos plantea para cuantos buscan una alternativa a sus contradicciones?

FH.: El neoliberalismo no tiene futuro, pero tiene el poder. Tiene efectos tan destructores sobre la vida humana, que puede seguir dominando sólo con concentrar todo el poder. Y el poder ciego puede durar mucho a pesar de que el dominio tenga efectos desastrosos. Este poder implica en la actualidad una ideología de negación y destrucción de cualquier alternativa. El neoliberalismo no se legitima de manera positiva, por logros, sino negativamente por la negación y destrucción de las alternativas. No es que falten alternativas, sino que ellas son destruidas. De modo que, hoy, el buscar alternativas no consiste simplemente en proponer medidas

alternativas. Significa lograr espacios para realizar alternativas sin que éstas sean borradas por un poder capaz de destruirlas.

Sin embargo, al tener todo el poder, el neoliberalismo solamente puede caer si pierde legitimidad entre aquellos que sostienen este poder. Sólo en este caso movimientos alternativos pueden lograr espacios. En caso contrario, no viviremos ningún éxito del neoliberalismo, sino un proceso de decadencia progresiva análoga a la decadencia del Imperio Romano. Ya hoy se nota este proceso de decadencia. No podemos excluir la posibilidad de que éste se prolongue a largo plazo, comprometiendo esta vez la propia existencia de la humanidad y de la naturaleza.

Éxodo: Usted, como economista y teólogo, ha seguido muy bien el origen y la trayectoria de la teología de la liberación precisamente en un continente que ha conocido como pocos la injusticia, la opresión y las dictaduras militares. ¿Por qué se ha acusado a la teología de la liberación de marxista, como si tal circunstancia la llevara a dejar de ser verdadera teología y corrompiera la fe cristiana? ¿Puede un cristiano ser marxista?

FH.: Si hay cristianos que a la vez son marxistas o se consideran como tales, entonces un cristiano puede ser marxista. Y como hay cristianos que son marxistas o se consideran como tales, cristianos pueden ser marxistas y marxistas pueden ser cristianos. Toda otra respuesta es un asunto de inquisidores.

El reproche de marxista a la teología de la liberación es parte del anticomunismo que domina nuestra sociedad. Los términos en los cuales aquellos que hacen este reproche se refieren al marxismo, lo revela. El cardenal Ratzinger, por ejemplo, sostiene lo siguiente:

> El pensamiento de Marx constituye una concepción totalizante del mundo en la cual numerosos datos de observación y de análisis descriptivos son integrados en una estructura filosófico-ideológica, que impone la significación y la importancia relativa que se les reconoce. La disociación de los elementos heterogéneos que componen esta amalgama epistemológica híbrida llega a ser imposible, de tal modo que creyendo aceptar solamente lo que se presenta como un análisis, resulta obligado aceptar al mismo tiempo la ideología (*Libertatis nuntius*, VII, 6)

Si eso es cierto, Marx es un brujo. Enfrentado con el inquisidor, por tanto, corre peligro de muerte y de ser quemado vivo. Hay una sola obligación: ayudarle. Resalta el miedo a la libertad, una libertad que los teólogos de la liberación han conservado al negarse al sometimiento al anticomunismo. De hecho, Marx es un pensador

tan importante para toda la modernidad, que es muy difícil no pensar muchas veces en términos cercanos a él. Sobre todo, Marx ha impregnado fuertemente toda crítica al capitalismo, sea ésta marxista o no. Por eso sorprende que Ratzinger reproche el marxismo en la teología de la liberación. Porque es obvio que el propio pensamiento de Juan Pablo II muestra esta influencia. Quien lee por ejemplo la encíclica *Laborem exercens*, percibe el hecho de que el actual Papa ha hecho una lectura intensiva de los manuscritos económico-filosóficos de Marx. En especial el concepto de sujeto, que el Papa usa a partir de esta encíclica, proviene con claridad de allí. No lo copia, sino que lo transforma. No obstante su origen es innegable. Pero no sólo el concepto de sujeto, también el concepto de socialización que el Papa desarrolla en esta encíclica tiene este origen y corresponde al concepto de Marx mejor que el concepto de socialización de la ortodoxia marxista, para la cual socialización es igual a estatización. Algo parecido vale para el concepto de la subjetividad de la sociedad y de la primacía del trabajo sobre el capital. En general, la crítica de Juan Pablo II al socialismo histórico es una crítica que recurre precisamente a conceptos resultantes del propio pensamiento de Marx. De importancia central es el concepto de sujeto, que el Papa desarrolla y mantiene hasta hoy. Es visiblemente análogo al concepto de sujeto que Marx desarrolla en sus manuscritos.

Todo eso es bastante obvio. Sin embargo, influencias parecidas del pensamiento marxista se notan en la *Gaudium et spes* y en las encíclicas de Pablo VI.

Esto evidentemente no transforma la doctrina social de la Iglesia en "marxista". Pero sirve recordarlo para evaluar mejor los ataques a la teología de la liberación por su presunto "marxismo". Ella usa fuentes marxistas igual que lo hace esta doctrina social. Esto explica el hecho de que no haya ninguna contradicción entre la interpretación del capitalismo de parte de los teólogos de la liberación y la doctrina social, inclusive la del Papa actual. La relación es de compatibilidad, mientras sí existe una clara disonancia entre las enseñanzas de esta doctrina y las enseñanzas neoliberales.

Los teólogos de la liberación, sin embargo, no se apoyan mucho en las enseñanzas sociales de Juan Pablo II. La razón también es bien comprensible. Él inmuniza sus enseñanzas por un anticomunismo tan extremo, que produce una incapacidad completa para actuar de acuerdo con estas enseñanzas. El anticomunismo irracional de este Papa, hace del todo imposible llevar a cabo acciones en correspondencia con sus propias enseñanzas sociales. Tomás de Aquino dijo una vez: De qué le sirve al hombre tener la verdad, si la tiene en una cabeza vacía. Ése es el problema de la enseñanza social del Papa actual. El anticomunismo produce una vaciedad tal de las cabezas, que ni la verdad las puede salvar.

Éxodo: En el pensamiento de Marx se da como una absolutización del elemento económico. Es cierto que el ser humano hace la religión, pero eso no es argumento para deducir que Dios sea sólo un producto de su cabeza o que sea pura nada. ¿No se da un influjo de la religión en los procesos económico sociales? ¿No hay cuestiones humanas a las que el marxismo ortodoxo deja sin respuesta? ¿Qué pueden aprender los marxistas de los cristianos? ¿Y qué los cristianos de los marxistas?

FH.: La tesis de la absolutización de lo económico de parte de Marx hay que evaluarla muy bien. No es siempre unívoca. No obstante hay un resumen hecho por Engels, que en principio la expresa. Dice en su carta a J. Bloch (21-22 de septiembre de 1890):

> Segun la concepcion materialista de la historia el momento determinante de la historia es en última instancia la producción y reproduccion de la vida real. Mas no hemos sostenido nunca ni Marx ni yo

Si efectivamente entendemos por materialismo histórico eso, entonces es algo bastante obvio y no veo cómo se lo podría refutar. Cuando la vida real —esto es, la vida corporal— no se reproduce, la misma sociedad con todas sus dimensiones deja de reproducirse. Lo mismo vale para cada persona. Sin vida corporal, no hay vida en absoluto.

Por esta razon, la tesis no es de por sí algo específico de Marx. De alguna manera todos lo sabemos, aunque se lo expresa muy raras veces. Además, la tesis no sostiene que la economía sea la primera instancia. Eso sería muy burgués. Cuando se dice: el dinero domina el mundo, se sostiene que la economía es la primera instancia de la vida. Lo mismo ocurrió con el estalinismo, cuando erigió el crecimiento económico en primera instancia de la vida social e incluso de la vida personal. El marxismo ortodoxo descansa, al igual que el pensamiento burgués hoy, en un economicismo que eleva la economía a primera instancia. Sustituye, por ende, la reproducción de la vida real como condición de cualquier vida por los criterios cuantitativos del éxito económico: la tasa de ganancia o la tasa de crecimiento económico.

Pero cuando consideramos la economía como el ámbito de la producción y reproducción de la vida real, ésta se encuentra necesariamente en el lugar de la instancia que decide en último término. Hagamos lo que hagamos, no lo podemos hacer sino en el marco determinado por la producción y reproducción de la vida real. Si no respetamos este marco, cometemos suicidio. Cortamos la rama del árbol sobre la cual estamos sentados.

El pensamiento que antes de Marx insistía con más fuerza en este mismo hecho, es el de Tomás de Aquino. Hay una fuerte analogía entre los dos, aunque la manera de expresarlo sea muy diferente. Un principio central del pensamiento de Tomás es precisamente: *gratia suponit naturam*. Eso no excluye que Tomás conociera muchos valores "superiores" a los valores de la naturaleza humana (de la producción y reproducción de la vida real). No obstante, de la tesis *gratia suponit naturam* deduce un principio de discernimiento entre valores "inferiores" y valores "superiores", que consiste en la exigencia: ningún valor superior puede ser realizado sacrificando a un valor inferior. La bendición del pan es un valor superior, el pan un valor inferior, sin embargo no se puede sustituir el pan por la bendición del pan. Aun cuando se trate de la bendición, no se puede tenerla sin tener el pan. Ésta es la contrapartida tomista de la última instancia económica, y no descubro ninguna diferencia esencial entre la posición de Marx y Engels y la de Tomás de Aquino, pese a que hoy ya no hablamos en términos de valores inferiores y superiores.

Si analizamos bien este paralelismo, no puede quedar ninguna duda de que el descubrimiento de la economía (entendida ésta como producción y reproducción de la vida real) como última instancia de la vida humana, jamás puede explicar el ateísmo de Marx. Lo que Engels llama el materialismo histórico, la tradición anterior lo llamaba realismo.

Por eso es comprensible que exista una tensión muy real entre la economía como última instancia (producción y reproducción de la vida real) y los economicismos de la maximización de las ganancias o de la tasa del crecimiento económico. Marx la expresaba como tensión entre las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción. Hoy, para nosotros, la expresión fuerzas productivas no trasmite el significado que Marx le dio. La ortodoxia marxista las interpretó como crecimiento económico cuantitativo y destruyó así toda la concepción original.

Sin embargo, lo que Marx sostenía explícitamente era que la sociedad burguesa tiene una lógica inevitable hacia el socavamiento acumulativo de la producción y reproducción de la vida humana. La imposición de esta lógica la consideraba un suicidio de la humanidad. De allí concluyó que la superación del capitalismo era una necesidad histórica. Creo que esta tesis sigue en pie en la actualidad, y quizás hoy tenemos más conciencia del peligro que la que había en el tiempo de Marx.

Éxodo: No hay duda de que el socialismo defiende una utopía muy próxima al Evangelio, cuando defiende la sociabilidad del ser humano, que los valores del ser humano no son el dinero y el lucro, que hay que transformar la sociedad hasta lograr que en ella no

hayan clases ni explotados, etc. Conseguida esta nueva sociedad, ¿el marxismo se plantea qué puesto tendría en ella la religión: sería superflua o sería posible en ella una nueva forma de religión? Es decir, ¿el talante ateo marxista es fruto de un malentendido histórico, de una experiencia histórica adulterada o pertenece al núcleo esencial del marxismo? ¿Se puede dar por liquidada su crítica a la religión?

FH.: La crítica de Marx a la religión se encuentra concentrada en su teoría del fetichismo, que pasa prácticamente por toda su obra. En efecto, el pensamiento de Marx tiene esta crítica como su base, hasta como su punto de partida. Es evidente que ella tiene raíces muy antiguas, y se conecta con la crítica de los profetas judíos a la idolatría.

Ésa es la razón del gran impacto de Marx en toda la cultura moderna posterior. Ha tenido mucha influencia tanto en el pensamiento sociológico como en el teológico. En la Escuela de Fráncfort, es sobre todo Walter Benjamin quien la reformula y profundiza. En el pensamiento teológico tiene su primer gran influencia en la teología de Karl Barth, para encontrar posteriormente su continuación en la teología de la liberación. Para esta teología el problema central deja de ser la creencia en la existencia de Dios, en su lugar aparece con insistencia la pregunta por los dioses falsos y su crítica. Su problema central por tanto no es el ateísmo, sino la idolatría. En consecuencia, se pregunta por una fe que no sea idolátrica. Cuando en nuestra cultura actual se habla de la idolatría del mercado, raras veces se recuerda que el análisis primero y más profundo de esta idolatría se encuentra precisamente en la crítica de Marx a la religión .

Ahora bien, desde el punto de vista del teólogo, y también del sociólogo, no existe ninguna razón intrínseca para vincular la crítica del fetichismo o de la idolatría con posición atea alguna. Por eso, ni Karl Barth ni los teólogos de la liberación indagan mayormente en las razones de Marx que explican el desenlace ateo de su pensamiento. De ahí que muchas veces ese desenlace sea visto sencillamente como un malentendido histórico o como resultado de experiencias negativas con el cristianismo burgués de su tiempo, el cual en efecto se había identificado con la sociedad burguesa y su idolatría del mercado.

Pero aunque estos elementos pueden ciertamente haber desempeñado un papel, eso no satisface como explicación del ateísmo de Marx. Pues el desenlace ateo de su crítica a la religión se halla vinculado con el núcleo de su análisis. Eso se hace visible a partir de su imaginación de la nueva sociedad que supera al capitalismo. Marx habla en referencia a esta sociedad de comunismo, de socialismo o de asociación de productores libres. La concibe como una

sociedad más allá de las relaciones mercantiles y del Estado, como sociedad sin clases y por consiguiente sin explotación. Es una sociedad que ha solucionado de modo definitivo el problema humano. Y, en efecto, si la sociedad que sigue al capitalismo es eso, ninguna religión tiene lugar. Cuando Marx saca esa conclusión, él es perfectamente coherente.

Hoy, después de las experiencias socialistas del siglo XX, no es difícil ver que tal concepción de la nueva sociedad desemboca en un utopismo perdido de antemano. La sociedad que Marx anuncia como comunismo, es una conceptualización más allá de la condición humana. Aun cuando se consiga la superación del capitalismo, no será el comunismo lo que lo siga. Cualquier sociedad que supere al capitalismo, continuará siendo una sociedad que se desarrolla en términos de relaciones mercantiles y estatales. Será una sociedad que se realiza en los límites de la condición humana.

Se trata aquí de una crítica al pensamiento de Marx, que se ha vuelto condición de cualquier posible continuación del propio pensamiento de éste. De esta forma se capta la estrecha conexión entre la imaginación de la superación del capitalismo por el socialismo y el enlace ateo de la crítica a la religión. En cuanto el comunismo se halla necesariamente más allá de la condición humana, la imaginación de su realización implica también necesariamente la muerte de la religión. Pero donde hay condición humana, el ser humano no puede ser dueño soberano de su destino. Por tanto, la posibilidad de la religión vuelve.

Esta reflexión revela la raíz profunda que el ateísmo tiene en el pensamiento de Marx. Esta raíz la hereda de la iluminación. El análisis es muy consistente y tiene como resultado que únicamente una crítica a Marx —una crítica en sentido kantiano y no del tipo del grito: Marx ha muerto— puede hacer ver un enlace distinto.

Existe no obstante un nivel más profundo del ateísmo de Marx. Karl Barth hace referencia a éste cuando insiste en que si Dios se ha hecho ser humano, el ser humano se ha hecho Dios. Aparece un problema que más tarde Bloch analiza en un libro con el título: *El ateísmo en el cristianismo*. El desenlace del cristianismo contiene asimismo la perspectiva de la desaparición de la diferencia entre el ser humano y Dios.

Interpretando a Bloch, se podría decir: los cristianos pueden aprender del marxismo el ateísmo. Los marxistas, en cambio, pueden aprender de los cristianos que el ateísmo es una cuestión de religión, pero no de fe.



Fundamentos de la ética

Conversación con Enrique Dussel [1]

ED.: Tenemos con nosotros a Franz Hinkelammert, un gran pensador alemán que ha vivido los últimos treinta y cinco años de su vida en América Latina, muy comprometido con nuestra historia reciente, y quien ha desarrollado a partir de la economía un pensamiento crítico de nuestra sociedad contemporánea. Hinkelammert, desde muy temprano en su obra, ha trabajado la economía en una estrecha relación con la filosofía. Recuerda él que en sus estudios de economía en Berlín asistía a varias cátedras de filosofía, y cuando le propuso a un gran profesor de Berlín (von Heinrich) la extraña similitud entre los modelos que originan el pensamiento económico y filosófico mostrando su semejanza, pues el filósofo no encontró interesante este tema, que creo ha sido una de las obsesiones del pensamiento de Hinkelammert hasta hoy.

Después de su experiencia chilena y el golpe de Augusto Pinochet, Hinkelammert volvió a su patria, allá por los años setenta, y ganó la cátedra de economía del Instituto para América Latina de la Universidad Libre de Berlín, contra un oponente del nivel de Gunder Frank. Pero allí también se cuecen habas, y el ministro de Cultura del estado de Berlín rechazó nombrarlo como profesor, y ante el hecho de que no lo nombraban, volvió a América Latina, a Costa Rica. Fue director de un postgrado de economía en Hondu-

[1] Conversación pública realizada en la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional Autónoma de México, en 1996.

ras y actualmente es investigador en un centro de investigación y estudios en Costa Rica, el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), y del cual es uno de sus fundadores.

De tal manera que se trata de un alemán, economista, que se dedicó muchos años al estudio de la economía de los países de lo que hoy es la ex-Europa del Este, y advirtió, desde un punto de vista marxista y desde hace muchos años, las limitaciones estalinistas, análisis que está muy bien condensado en su *Crítica a la razón utópica*, donde hace una formidable crítica del pensamiento neoconservador, del pensamiento neoliberal y también del socialismo real y su ideología. Es un alemán pero latinoamericano, después de más de treinta años de trabajar aquí. Hemos invitado a algunos profesores y estudiantes de filosofía, así como de ciencias políticas y económicas, y vamos a desarrollar un diálogo filosófico con Franz Hinkelammert.

Quiero empezar el diálogo haciendo algunas preguntas. Pero antes de ello quisiera mostrar un poco el horizonte de nuestras discusiones del pensamiento de Hinkelammert. Después él mismo empezará a aclarar o rebatir lo dicho.

Para mí, aquí en la UNAM y también en la UAM-Ixtapalapa, el trabajo que hacemos en ética, como filosofía práctica, se abre a las ciencias políticas al igual que a la economía. Iniciamos hace varios años un diálogo filosófico con Karl Otto Apel, en el cual participó también Hinkelammert de manera muy aguda en dos ocasiones: en São Leopoldo (Brasil) y en Aachen (Alemania). El pensamiento de Apel y el de Habermas es formalista en el mejor sentido de la palabra. En el sentido de que asume la tradición, si bien lo hace desde el re-descubrimiento de una comunidad de comunicación, partiendo de Peirce y Kant. En este pensamiento, la validez de un acto ético supone la participación simétrica de todos los afectados como idea regulativa presupuesta ya siempre en todo discurso ético. Esto conduce directamente a temas como la democracia y abre importantes ámbitos de discusión con la filosofía latinoamericana. En São Leopoldo, Franz le hizo una objeción de fondo a Apel, que éste debió responder largamente, pero que quedó en el ambiente como no respondida, y a partir de la cual empieza todo un cuestionamiento. Le dijo algo muy simple: si se cumplieran todas las condiciones formales, pudiendo llamar a los afectados, argumentando de la manera adecuada, etc., y se llegase a la conclusión de que debemos suicidarnos, ese acto, que cumple con las condiciones formales, sería sin embargo inválido e irracional. ¿Por qué? Porque aceptar el suicidio como posibilidad racional y de validez ética mediante un hipotético consenso, significaría la disolución de todos los referentes de racionalidad humana y social, y de todo discurso. Hinkelammert, desde el decenio de los setenta, ya plantea este tema de la vida, de la reproducción de la vida

humana como criterio de racionalidad y verdad de toda acción y discurso humano.

Desde nuestro punto de vista filosófico y ético lo traduciríamos de esta manera: la afirmación de la vida es un principio material y no formal; pero además, para escándalo de los formalistas, universal. Esto es algo no planteado por los comunitaristas como Taylor y McIntyre, aunque tampoco por los utilitaristas y otros pensamientos ético-materiales. Estamos hablando de un principio material pero no particular y no subjetivo, sino universal. El pensamiento formalista no tiene un principio ni un criterio material en su ética, y justo allí el formalismo encuentra un límite. Un límite que si no se acepta (como se ve claramente en el caso del consenso hipotético por el suicidio), lleva a la autoeliminación del propio criterio formal vía eliminación de su condición de posibilidad. Éste es el primer tema sobre el que quiero preguntar. Porque Hinkelammert habla de que la vida del sujeto humano es un criterio de verdad, que tiene contenido, y que es universal, y no declara por ello sin validez al criterio formal. Entonces pregunto: ¿admitirías o no admitirías que este principio de reproducción de la vida pudiese ser llamado, en ética, principio material, y pudiese pretender universalidad? Este tema lo has planteado desde la economía, no obstante la ética no lo ha trabajado mucho, y los filósofos quisiéramos una reflexión tuya al respecto.

FH.: Sí, sin embargo quizá sería bueno empezar con el suicidio. Una ética no puede condenar el suicidio. En la ética no puede haber una norma que diga "no debes suicidarte". Pero, he aquí una cosa muy curiosa. La negativa al suicidio es el *constituens* de la ética. La ética se derrumba frente al suicidio. En el suicidio no es tocada ninguna norma especifica de la ética, sino su propia existencia. Frente al suicidio la ética no puede hablar, pero sólo negándolo puede ella constituirse. Donde hay suicidio, hay negación no de una norma ética, sino negación de toda ética. Dostoievski dijo una vez: "Cuando no se cree en Dios, todo es lícito". Creo que eso es falso. De todas maneras, es una reflexión que se hace mucho en el siglo XIX. Si no hay Dios, todo es lícito. Se podría argumentar al revés. Si todo es lícito, debe haber un Dios en nombre del cual se declara todo lícito. Es al revés. Ahora, podríamos argumentar: si el suicidio es afirmado, todo es lícito. Entonces, todo se derrumba. Frente al suicidio se derrumba la realidad, y asimismo cualquier ética. Porque el suicidio es la negación total. Es la única negación efectiva que existe. La negación del escéptico es puramente en el pensamiento. El acto del suicidio, en cambio, es negación de la realidad y de la ética a la vez. Por lo tanto, constituir la realidad y constituir una ética en el conjunto de la realidad, implica la renuncia al suicidio. Es no admitir el suicidio. No es prohibirlo, pues si se lo

prohíbe sería parte de la ética. El suicidio no es la violación de una norma de la ética sino el derrumbe de la ética, así como es el derrumbe de la realidad. Hoy podríamos decir exactamente: admitiendo el suicidio, todo es lícito. Admitiendo el suicidio, no hay modo de considerar una ética. Pero tampoco una realidad.

Y ahí podríamos tender un puente con Dostoievski, sólo que es un puente conflictivo: "Un Dios en nombre del cual es afirmado el suicidio, declara que todo es lícito". En el grado en que hoy podemos interpretar esto, o en el cual aparece, diría así. Inclusive hablaría del suicidio colectivo de la humanidad, algo hoy muy conocido, que aparece con la bomba atómica como algo factible. Fíjense, hay una noticia que leí hace un tiempo y que me impactó muchísimo. En EE. UU., en los centros de comando en los que sí se considera el uso de la bomba atómica, cuentan con gente que obedecería en el caso de aplicarse una orden al respecto. Han escogido de manera preferente fundamentalistas. Fundamentalistas cristianos. Porque para el fundamentalista cristiano todo es lícito, ya que él piensa que si estalla la guerra atómica, Cristo vuelve. Exactamente lo contrario que Dostoievski. La persona más confiable para cumplir este tipo de orden es precisamente un fundamentalista cristiano. Puesto que es dudoso que cuando se dé una orden tal, quien debe cumplirla efectivamente la cumpla. ¿Cómo se asegura el cumplimiento de una orden así? Ahí aparece esta idea: si cree en Dios, cumplirá la orden. Por supuesto, aparece exactamente lo contrario.

Esta reflexión sobre el suicidio como la negación de la ética, la encuentro curiosamente en Wittgenstein, quien en su diario escribe: "Hay un solo pecado fundamental, y ése es el suicidio". Y hace esta reflexión: si afirmo el suicidio, no puedo cometer más pecados, ya que todo sería lícito No habría violación posible.

La afirmación de la vida, en este sentido, no es cumplir con una norma. No es la ética la que afirma la vida, sino que es la afirmación de la vida lo que crea una ética. Con la afirmación de la vida aparece una ética. Es inseparable. No es que la ética prescriba la afirmación de la vida La ética es ya afirmación de la vida. Esto es difícil de distinguir, no obstante donde hay ética hay necesariamente afirmación de la vida.

Aparece ahora el problema del discernimiento. ¿Y qué pasa con la ética de la muerte? Pasa como con la ética de la banda de ladrones. Cada banda de ladrones, y aquí el ladrón es la figura que viola todas las normas, tiene a su interior una rígida ética. Tiene que poseerla porque si no, como banda de ladrones, no puede existir. Todas las normas que la banda viola en sus relaciones externas, está obligada a respetarlas en su interior. En este sentido, hay una ética de la banda de ladrones que de alguna manera está relacionada con la vida, pues no podrían vivir como ladrones si no

se comportan entre ellos de manera diferente que como se comportan con relación al resto de las personas. En consecuencia, el problema entre ética de la muerte y ética de la vida, es un problema de universalismo de la ética.

La ética afirma la vida, pero es más que una ética de banda de ladrones, en tanto se afirma universalmente y ahora sí como racionalidad material. La referencia a la racionalidad de la ética es ahora racionalidad material. Y afirmarla como racionalidad material es universal (material es aquí en el significado que tiene en Kant), y como ética universal sí es ética de la vida. No puede ser otra. Una ética universal no puede ser sino ética de la vida. Vienen entonces éticas universales del tipo de la ética del mercado. La ética del mercado se presenta como ética universal. Surge aquí otra crítica. Esta ética del mercado es un universalismo de principios abstractos. Cada universalismo de principios abstractos es la cara universalista de un particularismo. Ustedes conocen la famosa frase de un inglés, quien dijo: "la ley, en su magnífico universalismo, prohíbe a todos por igual dormir debajo de los puentes". ¿A quiénes se prohíbe dormir debajo de los puentes? A los que no tienen casa. No obstante la norma es universal. Es, en su universalidad, completamente particular. El universalismo de principios se muestra ahora como particularismo de determinados grupos dirigido en contra de otros. Es el viejo problema del clasismo en la tradición marxista, analizado como el clasismo del universalismo abstracto. En este caso, universalismo burgués. Esto se repite en cada universalismo abstracto que no es universal.

Hay una sola afirmación universal, que es la afirmación de esta racionalidad material como vida universal, como vida de cada uno. Pero esta afirmación no es un mandamiento de la ética —en este caso la ética estaría de nuevo arriba— sino que es su fundamento, del cual se sigue la ética. El no al suicidio se encuentra en la raíz que implica la eticidad. Sin embargo tampoco en sentido estricto es norma, aunque una vez funcionando es expresado también como norma: "debes respetar la vida de todos". No obstante, este "debes respetar la vida de todos" es posible porque ya se tiene la convicción de hacerlo. San Agustín decía: "¿Cómo podría buscar a Dios si no lo hubiera encontrado ya?" . Lo mismo vale en este caso: "¿Cómo puedo afirmar la vida si no estoy ya afirmándola, si no estoy ya a su favor?". Es como un circuito hermenéutico. Éste sería el punto de partida para enfocar la racionalidad material como expresión conceptual de algo que es un fundamento de la ética.

Esto hay que considerarlo en relación con la banda de ladrones, algo muy importante a pensar hoy, sobre todo en cuanto a lo que aparece como conservadurismo del mercado, pero que es una ética de banda de ladrones... ¿no te parece? La ética de la banda de

ladrones no se refiere sólo a una banda de ladrones, sino a cualquier grupo que hacia fuera tiene relaciones completamente distintas que hacia dentro. Un tema muy tratado en los últimos diez años, por ejemplo, es el de la ética de la empresa. Sin embargo, la ética de la empresa es una ética de banda de ladrones. En un sentido más literal todavía.

Junto a esta consideración, está otra consideración del problema. La consideración del particularismo de todo universalismo, cuando el universalismo es un universalismo de normas. Eso es necesariamente un particularismo. El universalismo no es un universal. Ésta es una crítica que también tiene mucho tiempo. Hoy se dice que hay un universalismo que se plantea a nivel mundial. Es el universalismo de la ética del mercado. Se trata de un particularismo. No es universal. Entonces, ¿cómo plantear una respuesta universal frente al universalismo? Y ¿cómo plantear una respuesta universal frente a la ética interna de grupos para no hablar de ladrones? Ahí tenemos el problema de enfrentar esto con un criterio universal.

ED.: Un pequeño resumen para pasar a una segunda pregunta. La vida es el horizonte primero de constitución de toda ética posible. En este sentido no puede ser exigida como norma. Pero, al ser fundamento de la ética, podría deducirse el primer principio universal material que dice: "Debes respetar la vida". Ése ya sería un primer principio fundamental de toda ética. No obstante es muy importante anotar que el primer principio de toda ética va a ser un principio material. Y va a ser el deber por exigencia ética de respetar eso que es el horizonte de constitución de toda ética posible.

FH.: El deber aquí sería la afirmación de la constitución, no una norma.

ED.: ¿Y cómo entiendes aquí la diferencia entre la afirmación de la constitución y la de la norma?

FH.: La norma tendría que ser más bien específica. Para discutir situaciones específicas. Afirmación de la raíz, aunque no negar la raíz como para no volver a un pensamiento universalista de la vida, a no ser como un segundo paso. Sin embargo lo que antecede no es un principio, sino un criterio sobre todo universalismo. Sobre todo universalismo, que es afirmar la vida, y exigir afirmarla a los otros y a mí mismo y eso puede expresarse luego como norma, pero completamente general porque afirma la constitución.

ED.: Pasamos a un segundo punto. De cómo la vida tiene que ver con la realidad y es un criterio de verdad ¿Cómo ligar estos tres momentos: vida, realidad y criterio de verdad?

FH.: Sí, es la discusión con Apel. Un hablante, independientemente de lo que hable, para seguir hablando tiene que vivir. Si se le olvida alimentarse, tiene tres días no más de vida. La posibilidad del discurso, independientemente de su contenido, es que el hablante pueda seguir discutiendo, y no sólo el hablante. El hablante nunca hace un monólogo, hace un diálogo. Los dos no pueden discutir a no ser que reproduzcan su vida durante la discusión, en vista de que la discusión puede ser muy larga. ¿Qué tiene que ver este hecho, que el hablante tiene que vivir mientras está hablando, que los que dialogan tienen que vivir al dialogar, qué tiene esto que ver con el contenido de lo que hablan? ¿Tiene algo que ver? Aquí viene el problema del criterio de verdad. ¿En qué sentido puede la reproducción de la vida ser un criterio de verdad, como existencia, si la verdad se percibe en el diálogo y el diálogo ocurre en el tiempo, nunca es un hecho momentáneo? ¿Y cuál es la importancia del hecho de que se puede dialogar en el tiempo sólo si la vida se reproduce en el tiempo y si el diálogo es en principio un diálogo de todos, como dice Apel? No puede ser un diálogo de todos si algunos salen por fuerza, incluso también si algunos mueren de muerte natural. Se acaba el diálogo.

Sin embargo, ¿qué pasa si el contenido de lo hablado cuando se aplica, hace imposible la vida de los que dialogan? ¿Qué pasa? Tengo, por consiguiente, un criterio de verdad, el cual no es un criterio de deducción de una tesis derivada de otra tesis. Es un criterio sobre un marco de variabilidad de todas las opiniones posibles: opiniones que al ser tomadas en serio y aplicadas eliminan a los dialogantes, son falsas. Tengo, por tanto, un criterio de vida-muerte sobre el contenido de las opiniones, aunque las opiniones no hablen de vida-muerte. En cuanto la aplicación como verdadero de lo que se dialoga lleve a la eliminación de los dialogantes, entonces ese contenido es falso. Hay aquí un criterio de verdad fundamental. Y eso no cabe en el criterio de verdad de una filosofía del lenguaje que busque el criterio de verdad a partir del contenido del diálogo, pero en cuanto contenido nada más, haciendo abstracción del hecho de que los dialogantes son seres vivos que únicamente pueden dialogar si siguen reproduciendo su vida.

De esto se abstrae constantemente en los diálogos. Se crea un concepto de diálogo vía abstracción. Lo que de por sí no es ilícito. Puedo abstraer. La abstracción es posible en el pensamiento. Pero no es lícito esconderla. Tengo que decir en qué momento abstraigo. Hago abstracción de la verdad que está en la reproducción de la vida y entonces hablo, por ejemplo, de relaciones medio-fin. No obstante, en cuanto que ahora viene la pregunta por la verdad, debo dejar la abstracción y volver a plantear que, al hablar de esta verdad en su abstracción, tenemos que tomar en cuenta que cada uno de nosotros, al aplicarla, tiene que seguir reproduciendo la

vida. Por lo tanto, hay un criterio de verdad sobre las verdades, o condiciones de posibilidad de las verdades, y de nuevo es un criterio de vida-muerte, y que es ahora criterio de verdad.

ED.: Esto nos lleva al tema vida-realidad. Aun la realidad cosmológica.

FH.: Parece que en el pensamiento occidental, si lo tomamos a partir del siglo XVI con Descartes, existe un dualismo entre *res extensa* y *res cogitans*. Hay un observador frente a una realidad. Es notable: el observador no es un ser natural viviente. Es un alma. No sé que es un alma, pero se trata de un observador sin cuerpo. En consecuencia, no muere. La *res cogitans* es una *res* inmortal. Un observador inmortal, porque se ha abstraído de su mortalidad, y observa un objeto que considera real. Y este objeto lo puede analizar. Sin embargo, el objeto no tiene nada que ver con el hecho de que el observador vive. Porque éste es un ser que Descartes constituye por la abstracción del hecho de que es un ser natural viviente. Y entonces lo concibe como *res cogitans* que piensa, frente a una *res extensa*. Aparece ahora un objeto del cual también se ha hecho abstracción del hecho de que sirve para la reproducción de vida. Este objeto no reproduce la vida de nadie. Está ahí. Es una máquina. Si es un animal es una máquina, si es un ser humano es asimismo una máquina, sólo que adentro tiene una cosa llamada *res cogitans*. Y en seguida viene el problema: ¿el objeto es real o solamente lo imaginamos? Porque, ¿cómo afirmar la realidad de un objeto del cual he abstraído el hecho de que está vinculado con vida-muerte al que lo observa? Tenemos entonces un objeto abstracto. Y esto es claramente un objeto del cual se ha abstraído el hecho de que es importante para la reproducción de la vida.

Así, por ejemplo, ¿qué es el sol? El sol es una cosa caliente alrededor del cual giran los planetas. Ahora, por suerte, ha salido aquí el sol, si bien éste es otro sol. El sol que sale aquí da vueltas alrededor de la Tierra. No es la Tierra la que da vueltas alrededor de este sol, que en la mañana veo salir, y que sube y luego baja y se oculta. Si este sol no me calienta, me siento mal, me pongo pálido, me da frío, etc. Este sol no tiene nada que ver con el sol de Descartes. El sol de Descartes es *res extensa*, tiene tantas toneladas, calor adentro, emite rayos de luz, etc., pero siempre abstrayendo el hecho de que mi vida no es posible sin el sol. Esto no está considerado en este objeto. Este objeto es construido de modo abstracto. Por ende, la modernidad está acompañada por completo por la pregunta: ¿tiene realidad ese objeto abstracto constituido? ¿Tiene la *res extensa* existencia real?

Y aquí Descartes realiza una reflexión muy rara. Hace primero una prueba de la existencia de Dios. Y luego deriva de la bondad de

Dios el hecho de que Él no puede haber creado un objeto que nos engañe Del objeto, sin embargo, no da ningún argumento de si existe o no. No puede hacerlo. De modo que da la vuelta por el Dios creador en quien me fío, y si me fío en Él, puedo afirmar que esta agua es agua y no algo imaginado. Descartes necesita de este Dios y de este argumento, en vista de que ha abstraído el hecho de que sin esta agua muero. Ésta es una dimensión abstraída. Y que el objeto sea *res extensa,* es de por sí una abstracción del hecho de que el objeto es lo que en la economía política, no solamente en ella, se llama el valor de uso. Un objeto no es *res extensa* sino valor de uso. Y si abstraigo ese hecho, lo que queda es el objeto. Lo que queda es *res extensa.* En consecuencia, la *res extensa* es producto de una abstracción que es legítima. Lo ilegítimo es no saber que es el producto de una abstracción. Descartes quiere reprimir este hecho no haciéndolo abierto, y por tanto tiene que sacarse de la manga al Dios creador que no lo puede haber engañado.

Este argumento de Descartes vuelve tal cual en Putnam, un filósofo contemporáneo del lenguaje. Putnam dice primero, como Descartes, *cogito ergo sum,* por ende existo. Y de nuevo se pregunta: ¿cómo puedo saber que la *res extensa* existe? Y como hoy Dios no es referencia, entonces Putnam construye una referencia, que es un cirujano diabólico, omnisciente y omnipotente, y dice de este cirujano diabólico (que no es sino el Dios creador de Descartes, secularizado): supongamos que un cirujano diabólico de este tipo nos tiene como cerebros en una cubeta, en la cual nos imaginamos todo este mundo. ¿Es posible esto? Recurre entonces a argumentos muy sofisticados para concluir: esto no es posible; luego, la cosa es real. Como Descartes. Y empieza igual que éste, con el *cogito ergo sum.* Por supuesto, en cuanto tiene que seguir con la abstracción del valor de uso y toma la cosa, *res extensa,* que resulta de la abstracción, y la toma como el objeto, llega a la pregunta de ¿cómo se puede afirmar el objeto? Que el objeto es una impresión para los sentidos, es algo obvio. Cada objeto es una impresión para los sentidos. Pero, ¿cómo puedo saber de la existencia del objeto? No puedo saberlo. Entonces aparece eso de que quizá un demonio nos creó a todos y nos hace ver mentiras. ¿Y cómo podemos aseguramos? Vienen aquí los argumentos altamente metafísicos de Putnam.

Y ahí se plantea el problema de la realidad. Realidad es devolver al objeto el hecho de ser valor de uso. ¿Y qué experimento ahora como realidad? Un mundo objetivo que decide sobre la vida y la muerte, según me comporte en él. Así, la ley de la gravedad no es la cuestión de la caída libre de un cuerpo extenso, sino que esa ley es, por ejemplo, el problema de yo bajar de un décimo piso al primero. Porque tengo dos maneras de hacerlo. Puedo bajar por la escalera, o lanzarme por la ventana. Si no me tiro por la ventana, es tanto por la ley de la gravedad como si bajo por la escalera. Sin

embargo, ahora veo esta ley desde el aspecto de vida y muerte. Entonces, lógicamente bajo por la escalera, aunque no sea la manera más rápida. Es decir, lo real ya no es *res extensa*. De hecho, la *res extensa* es una abstracción y nunca podemos afirmar si tiene existencia. No obstante, darnos cuenta de que este objeto como *res extensa* es producto de una abstracción del valor de uso del mundo objetivo, nos lleva al punto que ya no tenemos que preguntarnos si la *res extensa* es o no real. Claro está que no es real. Lo real es el valor de uso, y esto lo experimento todo el tiempo. Además, quien no se percata que el valor de uso es real, tiene corta vida.

Estamos en una realidad de vida y muerte, de valores de uso, de un mundo en el cual sabemos que todo es real, puesto que realidad significa que si no lo tomo en cuenta como real, no puedo vivir. La realidad como existencia abstracta de *res extensa* no tiene sentido. En cuanto *res extensa* tiene realidad solamente porque el valor de uso la tiene, y la *res extensa* es una abstracción conseguida a partir del valor de uso. En cambio, esta filosofía empieza a pensar a partir de la *res extensa* y por eso nunca llega a la realidad; por tanto, es pura metafísica el querer asegurarse que la *res extensa* tenga existencia. Su existencia es ser una abstracción del valor de uso. Por esto el problema permanece desde Descartes hasta Putnam.

Luego, la realidad es una cuestión de vida y muerte. Está constituida por la cuestión de la vida y la muerte. Sabiendo que me muevo en una realidad de vida y muerte, esto significa que si no la tomo en cuenta como real, me amenaza. Si la tomo en cuenta como real, puede ser amiga, me puedo entender con ella. Pero tengo la necesidad de entenderme con la realidad, y este problema me confirma que es real. Y otra realidad no tiene sentido.

ED.: Estamos en el tema. Quiero hacer una última pregunta. ¿Qué tiene que ver el problema de la factibilidad en la propia constitución de este objeto de Descartes? En el capítulo seis de la *Crítica a la razón utópica* dices que la constitución del objeto aún teórico, tiene condiciones de posibilidad, de factibilidad, y ahí entra tu reflexión sobre el principio empírico universal de imposibilidad y otras cosas. Cómo puedes seguir el razonamiento desde la vida, trayendo a colación el asunto factibilidad.

FH.: Si me pongo a hacer zapatos, por ejemplo, y consigo el cuero, un martillo, puntillas, etc., y hago un zapato, ¿cuál será el resultado? Que no me sirve ya que no sé hacer zapatos. Entonces fracaso. Un fracaso rotundo. Ello hace que vaya donde un zapatero a que me explique cómo se hace un zapato, pero de nuevo fracasaré. Si continúo insistiendo, quizá un día logre hacer un zapato aceptable. Habré aprendido entonces una racionalidad medio-fin. Una racionalidad medio-fin que tengo que conocer, aunque teóricamente sé

que la tengo que tener en la cabeza. Lo típico de esa racionalidad medio-fin es que los intentos se pueden repetir. Si fracaso, vuelvo a hacer lo mismo hasta que me resulte.

Sin embargo, cuando me encuentro frente a un problema de vida y muerte no estoy en una relación medio-fin. Cuando bajo del décimo piso al segundo, no puedo probar las dos maneras. Esto es, una vez por fuera, tirándome por la ventana, y otra vez por dentro, por la escalera, para concluir: en el futuro, iré por la escalera. No estoy aquí en una relación medio-fin, aunque también aquí haya problemas medio-fin como el buen uso de la escalera, etc. Pero subyace otra cosa. Que el camino, el cual evidentemente también cumple con la racionalidad medio-fin, de saltar por la venta, no es factible. Porque aun cuando me resulte una vez, será la última. No lo puedo repetir. Por consiguiente, no puedo confirmar el éxito. Y si me sale mal, no puedo aprender para que la siguiente vez me salga mejor. Estoy frente a un problema de vida y muerte. Y en el problema de vida y muerte, el aprendizaje no es del tipo del zapatero. El aprendizaje es la prevención. Tengo que percatarme que no debo solucionar mi problema medio-fin de llegar lo más rápido abajo, saltando por la ventana. Entonces llego realmente al fin. La relación medio-fin, en los dos casos, es por completo racional, vista como medio-fin. Quiero ir abajo y llegar rápido. No obstante, como la relación medio-fin es parte de mi vida, una vida que se reproduce, tengo que anticipar peligros posibles que atraviesan de manera constante la relación medio-fin y que no se visualizan desde su interior. Hay relaciones perfectamente expresables en términos medio-fin, que no incluyo en mi campo de acción si deseo reproducir mi vida. Y no debo probarlas. El aprendizaje no es por ensayo y error. Aquí el error significa que se acabó el aprendizaje, que ocurrió una catástrofe. En el caso del zapato, no El fracaso me sirve para avanzar en un nuevo aprendizaje. El fracaso me hace progresar. Aquí, en cambio, debo prevenir y evitar el fracaso. Tengo que percatarme. Si una determinada relación medio-fin no es factible en el conjunto de mi vida, como sujeto, como ser natural vivo, esto quiere decir que me pongo en peligro al usar esta relación medio-fin. En este caso, no estoy haciendo un cálculo medio-fin. Ése ya lo he hecho. Frente a ese cálculo medio-fin hecho, hago ahora un juicio de vida y muerte.

El juicio de vida y muerte me elimina numerosas racionalidades que desde el punto de vista medio-fin son perfectamente racionales, pero que no son racionales si las integro en mi vida como ser natural y en su reproducción. Aquí aparece la factibilidad como un problema de la racionalidad vida-muerte y no de racionalidad medio-fin. Y es notable que no sustituye la racionalidad medio-fin. No es: en vez de la racionalidad medio-fin, la racionalidad vida-muerte. Sino que no puedo guiar la racionalidad medio-fin sin

someterla al examen de la racionalidad vida-muerte. Tengo que excluir relaciones que son perfectamente racionales en términos medio-fin. Y esta problemática de la factibilidad me vuelve al problema de la abstracción del valor de uso. De la abstracción del hecho de que el mundo es un mundo vivo, de seres vivos con seres vivos, en un mundo vivo. Cuando lo reduzco a *res cogitans* y *res extensa*, tengo entonces relaciones medio-fin, sin embargo no puedo distinguir entre ellas. Una relación medio-fin, si alcanza al fin, vale lo mismo que otra. Saltar por la ventana vale igual que bajar por la escalera, y si estoy apurado, vale más que si bajo por la escalera. No obstante, a la luz de la factibilidad de la reproducción de la vida de un ser natural, como soy yo, tengo que cuestionar de nuevo lo que se ha llamado *res cogitans* y *res extensa* en términos medio-fin, tengo que considerar otra vez el hecho de que esto es una pura abstracción, retomar lo abstraído, volverlo a concretizar y descartar muchas cosas que a la luz de la *res extensa* son igualmente racionales. Y aquí viene el problema de la factibilidad. Lo factible, lo posible en términos de la vida, o que parece ser posible, tiene que someterse al criterio de factibilidad a la luz de mi vida y de un juicio de vida y muerte, y éste es un juicio de realidad. El otro es abstracto y éste es concreto.

ED.: Y justamente para seguir. Juicio de hecho, juicio de valor, juicio de realidad, juicio de vida y muerte...

FH.: Este juicio de vida y muerte es un juicio de hecho. No es un juicio de valor Porque no es diferente para gente que tenga juicios de valor diferentes. Saltar por la ventana nunca es la manera de bajar de un décimo piso, a no ser para Superman. Es un problema de hechos. Aquí aparece la problemática de la teoría de la acción racional del tipo que formula Max Weber. Que restringe el concepto de juicios de hecho al concepto de juicios medio-fin. Y el juicio de vida y muerte lo considera y descalifica como juicio de racionalidad material, y por tanto como juicio de valor sobre el cual la ciencia no puede hablar. Entonces, juicio de valor. Y tomé este ejemplo tan gráfico para mostrar que la ciencia natural no habla de realidades en vista de que habla de un mundo abstracto. Pero tiene que conceder que la teoría es una abstracción que ha hecho. Si toma en cuenta que ha hecho una abstracción, tiene que retomar lo concreto y este retomar lo concreto es un problema de hechos. Y de hechos fundamentales. Hechos reales. Es un mundo real que está ahí, juzgando sobre los resultados abstractos. En consecuencia no puedo seguir a Weber en el concepto de juicios de hecho, pues él restringe el concepto de los juicios de hecho a juicios medio-fin y con eso a juicios abstractos.

ED.: Entonces habría hechos abstractos, y habría hechos concretos y reales. De modo que habrá que distinguir entre juicios de hecho. Es fundamental para la ética decir que su fundamento son juicios de hecho concretos. Por consiguiente se acabó la cuestión de juicios de valor. Hay juicios de valor, pero que son los determinados por cada cultura.

FH.: Si se toma esto en cuenta, uno percibe en seguida que la realidad está constituida por la negación del suicidio, porque de no negarse el suicidio, el camino más rápido para llegar abajo es saltar por la ventana. De eso no hay duda. Sin embargo, al negar el suicidio esto no es solamente inconveniente. Es absurdo y también condenable. Aparecen valores que condenan eso, si bien son validados por la realidad, puesto que la realidad está constituida por los juicios de vida y muerte. Sin ellos no hay realidad ni *res extensa*, ya que esta *res extensa* es la abstracción de la relación vida-muerte, y por ende de todo juicio al respecto. Si no hay éste, no hay tampoco *res extensa* en vista de que no se tiene esta realidad a partir de la cual abstraer. No obstante estamos frente a la realidad justamente ahí, y no con *res extensa*. Hay un juicio de hecho, que es abstracto medio-fin. Y luego hay un juicio de hecho concreto, fundamental, con criterio de vida y muerte, y este juicio constituye realidad. Si se reflexiona de esta manera, entonces el problema de si la realidad realmente existe, del modo de Descartes a Putnam, es un sin sentido.

Hay una anécdota de Bertolt Brecht, que dice así: el emperador de China estaba tan cansado de las discusiones acerca de si realmente la realidad existe, que llamó a todos los filósofos del Imperio. Los puso en un gran lugar de seminario, les dio comida y todo lo demás y les dijo: ustedes van a llevar a cabo esta discusión y el seminario se terminará cuando sepamos si la realidad realmente existe o no. Después de algunos meses ocurrió una tormenta tremenda. El río subió su caudal, causó una inundación y se derrumbó el edificio donde se hallaban los sabios. Parte de los sabios murieron y los otros lograron escapar. Y concluye Brecht: por causa de este accidente, hasta hoy no sabemos si el mundo es real o no. Es el problema de la *res extensa* de Descartes.

ED.: Hay aquí una cuestión con los comunitaristas y su diálogo entre las culturas y la inconmensurabilidad de una discusión por contenidos, y la respuesta de Habermas y Apel quienes dicen que como sobre contenidos no podemos ponernos de acuerdo, vamos a dar las reglas formales de la discusión. Esta condición de posibilidad que es la vida, o este principio universal, ¿tiene algo que decir al respecto?

FH.: El resultado de Habermas cuando habla de las reglas generales de discusión, es que todas las culturas que no son occidentales terminan siendo etapas previas a la cultura occidental. Ninguna tiene valor, pues no han llegado a la cultura occidental en la que se aplican estas normas universales del diálogo. Se llega a un eurocentrismo absurdo. En la Teoría de la Acción Comunicativa no se ve ninguna manera de evaluar otras culturas, como no sea que son culturas primitivas; ella incluso usa las etapas de Kolberg y las aplica a la historia hasta llegar a Habermas.

Si allí se incluye la racionalidad vida-muerte como la constituyente de la realidad, eso cambia por completo porque sobre esta base el diálogo es posible. ¿Cómo haces esto? Puedes, por ejemplo, preguntar a los egipcios o incas cómo han mantenido sus culturas tantos miles de años, mientras los occidentales, después de sólo doscientos años, estamos temblando de miedo por el futuro. ¿Qué pasó? Doscientos años y la Tierra se está acabando, y, de repente, todas las preguntas surgen. Desde luego, ellos pueden preguntarnos cómo hicimos los refrigeradores. Pero hay preguntas al revés. Existe diálogo. Hay mil asuntos de la vida concreta de las cuales se puede hablar. En tanto que en Habermas no existe diálogo. Es alguien que lo sabe todo y enseña a las demás culturas lo que deben hacer. De pronto, sin embargo, cuando uno introduce este otro punto de vista se puede dialogar. ¿Convendrá hacer refrigeradores si eso significa no sobrevivir más de doscientos años? ¿Si ello significa el hoyo de ozono, por ejemplo? Puede ser un intercambio entre iguales.

ED.: Esto no es un asunto menor. No conozco un filósofo que proponga un principio universal material. Algo está diciendo, y nos lo está diciendo a nosotros. Ahora ustedes plantean preguntas y objeciones para abrir la discusión.

Participante: Usted ha dicho, profesor, que la realidad de alguna manera está ya constituida. Se constituye a partir de esta consideración como valor de uso. Me parece válido el enfoque, y estamos trabajando también con la idea de Zubiri de que lo real es lo que es de suyo. Lo real podemos considerarlo como aquello que tiene valor de uso, pero tiene valor de uso sólo porque es real. Si no fuera real no tendría valor de uso. Parece haber una contradicción allí. Únicamente cuando algo tiene valor de uso sabemos que es real, aunque no por ello, no porque tiene valor de uso sabemos que es real, sino sólo entonces. Es el problema que usted plantea en la *Crítica a la razón utópica*, donde se discute que la posibilidad o imposibilidad se halla relacionada con la trascendencia. Algo es trascendente solamente porque se recorta contra nuestra imposibilidad, o sea, que siempre la mentira acabamos siendo nosotros.

No obstante no somos la medida de nuestra realidad, sino de nuestro contacto con ella. Entonces, sólo en la consideración del valor de uso sabemos que es real, pero no por ello es real. Es real por sí, desde antes.

FH.: Esto nos lleva al tema de la utilidad. Lo que dices es correcto si miras el valor de uso bajo el punto de vista de la utilidad. Puedo hacer un cálculo en el cual yo diga: si dejo vivir determinadas especies habrá más después, entonces las podré matar y comerlas. En tal caso tengo un círculo de utilidad. Esto tiene que ver con lo que hoy se llama sostenible, cuando sostenible se refiere a un cálculo de utilidad. Así, lo sostenible destruye lo que hay que sostener.

Tenemos, por consiguiente, que elaborar lo útil en contraposición a la utilidad. Esto es de suma importante, y llegar al resultado de reconocernos mutuamente como sujetos es útil. Una ética que no es útil, es inútil. Pero una ética no es el resultado de un cálculo de utilidad. Apenas aplico de forma irrestricta el cálculo de utilidad, destruyo todo lo que es útil. Y los lenguajes no occidentales mantienen una clara distinción entre estos dos niveles de lo útil. Dos referentes a lo útil. Analizan el cálculo de utilidad como destrucción de lo útil. En nuestra cultura esto se encuentra desdibujado. Por eso, cuando Marx plantea el valor de uso en este sentido no hay manera de entenderlo. Me sucedió, por ejemplo, en la discusión con Apel. Él no me entendió la diferencia entre utilidad y cálculo de utilidad. Y para nosotros hoy es vital que lo útil aparezca desde la relación vida-muerte. Que el reconocimiento del otro es condición de mi propia vida. Que la condición de mi vida no es reducible al cálculo de la reproducción de mi vida, pues la reproducción de la vida no es un cálculo sino un reconocimiento.

El asesinato es suicidio. Aquí tienes que es útil no ser asesino, aunque no de forma calculada. El cálculo del asesino, además, es muy bien hecho. Sin embargo, aparece aquí una dimensión en la que el asesinato es suicidio. El que no haya asesinato es útil para los dos, evidentemente para el asesinado, pero también para el asesino —de este modo no se convierte en asesino—. Ésta es una ventaja, si bien no una ventaja calculada. Esta otra dimensión nos obliga a crear lenguajes. Levinás se halla de igual forma en la búsqueda de estos nuevos lenguajes. Cuando discute la frase de "Ama a tu prójimo como a ti mismo", dice: la idea correcta sería "ama a tu prójimo porque tú lo eres". Entonces, no es un cálculo. Ama a tu prójimo porque al matarlo te matas a ti mismo. Es una dimensión de lo útil que no es utilidad calculada.

Participante: En qué sentido es imposible el capitalismo, tal como lo formula usted en la *Crítica a la razón utópica,* y cómo se

puede pensar en concreto una respuesta a esta sociedad que amenaza la factibilidad pero que se nos impone de una manera muy real.

FH.: ¿Cómo es imposible algo que existe? El capitalismo, por ejemplo. Debemos ponerlo en la dimensión vida-muerte. ¿Qué es el aprendizaje en una realidad de vida y muerte? Es anticipación. Es imposible a la luz de la factibilidad inspirada en un juicio de vida y muerte continuar con el capitalismo, y ése es el análisis de Marx. Esta imposibilidad me llevó, en la *Crítica a la razón utópica,* a la discusión de los principios de imposibilidad, y encontré algo muy llamativo en cuanto a la ciencia empírica. Ella desarrolla ámbitos de posibilidad que a todas luces son imposibles. El péndulo matemático, la caída libre, etc. Cuando ustedes leen en ciencias empíricas o en los físicos estas imposibilidades, ahí los físicos hablan de: posible *en principio.* La expresión *en principio* tiene un papel mítico en las ciencias empíricas. Cuando aparecen imposibilidades en sus teorías, que no pueden reconocer como tales, los científicos recurren a la expresión *en principio. En principio* puedo bajar del décimo piso saltando por la ventana, pero en la realidad no. Norbert Wiener dice, por ejemplo, que *en principio* es posible que el ser humano viaje por teléfono. Si tengo toda la información de alguien y la mando por teléfono y al otro lado uso toda esa información para recomponerlo, lo recompongo. Esto es imposible. No obstante el término *en principio* hace aparentar como posible esto que es imposible. Es la manera como las ciencias empíricas averiguan contenidos de las leyes que desarrollan. *En principio* es posible que el ser humano viva eternamente. Si se logra curar la enfermedad llamada vejez, se tendrá vida eterna. *En principio* es posible que yo atraviese una pared puesto que la pared es casi hueca a nivel atómico y subatómico, y yo también. Por ende, es posible que atraviese la pared solucionando el problema de que mis átomos y electrones no choquen con los de la pared. Así pues, *en principio,* es posible que yo lo logre. Es una imposibilidad total, sin embargo, a la luz de una ciencia empírica aparece como algo posible *en principio.* De esta forma aparecen los principios de imposibilidad que, por un lado, entran en las ciencias empíricas, aunque, por otro lado, son negados en su desarrollo. Las ciencias empíricas son utópicas, y no sólo crítica a la utopía. El problema utópico moderno surge dentro de ias ciencias empíricas y se manifiesta siempre que los físicos o filósofos dicen *en principio.* Putnam dice que *en principio* es posible una computadora tan inteligente como el ser humano. Esto es imposible, pero *en principio* puedo hacer proyecciones de este tipo.

Cuando corro tras esta meta en nombre de su imposibilidad se muestra la dimensión utópica de la ciencia empírica, la cual no es

realista sino utópica en vista de que surge por abstracción de la relación vida-muerte. El realismo es volver a integrarla en la relación vida-muerte, y entonces sí puedo declararme realista. Lo que se da hoy, sin embargo, no es este realismo, sino mitos que aparecen en la abstracción de la relación vida-muerte. Es como la *res cogitans* que, curiosamente, no muere, de manera que al partirse de ella no tiene sentido hablar de vida y muerte.

ED.: Quisiera destacar la importancia de este tema y el horizonte que aparece allí, al cual me voy a atrever a ponerle un nombre, que es el principio de factibilidad. En los fundamentos de la metafísica de las costumbres, Kant dice:

> ...opera de tal manera que tu acción fuera de acuerdo con las leyes de la naturaleza y si lo haces así tu acto es posible.

Como Kant no tiene cuerpo ni principios materiales en su filosofía, tiene que fantasear diciendo "como si tú estuvieras regido por las leyes naturales" para recuperar un poco esta dimensión. O sea, que vuelve a ponerse un cuerpo pero potencialmente: "y si cumples con las leyes de la naturaleza, tu acto es posible", está tomando aquí un principio de factibilidad que Franz ha desarrollado de manera extraordinaria, aunque se trata de un modo de recuperar la corporalidad de forma abstracta.

Ahora bien, un acto puede ser bueno solamente si es: primero, reproductor de la vida, es decir, materialmente; segundo, si es producido mediante un consenso de todos los participantes y afectados, esto es, válido formalmente; pero tercero, si es factible, porque si no es factible en tal caso es una utopía que al tratar de realizarse empíricamente destruye la vida también. Estamos ante un horizonte nuevo de la ética. En el pensamiento contemporáneo no se han planteado estos temas de la ética en esta complejidad, ni en el pensamiento estadounidense ni en el europeo.

Participante: En la introducción (pág. 22) a la *Crítica a la razón utópica*, usted dice:

> Antes que cualquier juicio ético aparece el juicio fáctico que nos dice que algo puede ser éticamente obligatorio, sólo si también es factible. "No se debe lo que no se puede"...si únicamente una sociedad socialista se puede, entonces también se debe. El deber sigue al poder; no le precede.

En este caso usted utiliza este juicio fáctico como la crítica a todo sistema. Usted tira de un solo plumazo las éticas de catálogo que nos dicen "debes actuar de esta manera...", y nos está diciendo: esto es inválido si no es factible, y la razón para ser factible o no, es

si permite reproducir la vida o no dentro de un proyecto de vida. Usted aquí está capacitando a toda crítica no sólo ética, sino también política y jurídica, y finalmente una crítica a toda la Modernidad. ¿El concepto de la crítica en Marx está vinculado a este enfoque?

FH.: Creo que Marx también parte de este enfoque. Lo que no se puede no obliga. No obstante, el "puede" es visto aquí en el ámbito de la vida y la muerte. Ésta es una vieja tesis de la filosofía medieval, la cual era altamente realista: *ad impossibilia nemo tenetur.* A algo imposible nadie está obligado. Esto se ha discutido, por ejemplo, en relación al pago de la deuda externa. Si la deuda es impagable, no hay obligación de pagarla. Y frente a las éticas principialistas —y Kant regresa a esto— hay asimismo una respuesta de la Edad Media. *Fiat iustitia, pereat mundus.* Que se haga justicia, aunque perezca el mundo. Es el pensamiento principialista, según el cual hay que cumplir aunque no se pueda. Y no se puede, se expresa del modo *pereat mundus.* Es el rigorismo muy nítido en las ideologías del mercado actuales. Lo que pase en el Tercer Mundo les tiene sin cuidado, la deuda hay que pagarla; da lo mismo lo que pase con el mundo entero, el capitalismo tiene que seguir. *Fiat justitia, pereat mundus.* Aquí se puede ubicar muy bien la reflexión de Marx. Pero hecho actual, transformado para nosotros. Y aquí aparece la tesis de la imposibilidad del capitalismo.

Participante: Usted ha dicho que frente al suicidio se derrumba la ética y la realidad. Sin embargo esto presupone que el suicidio es un problema de la moral. Si consideráramos que el suicidio no es un problema moral sino sicológico, el suicidio sería entonces una negación de la vida, pero no de la ética. Por otro lado, esta división del suicidio como sicológico y no como moral creo que se puede derivar de su propio pensamiento, pues usted dice que la vida es fundamento de la ética y que el suicidio no es una norma específica de la ética. En consecuencia, si el suicidio no es una norma específica de la ética quiere decir que no es moral.

FH.: No, eso no se lo acepto. No quiero de manera alguna aceptar que el suicidio está situado dentro del ámbito de la ética. La negativa al suicidio es constituyente de la ética. Es decir, sin negar el suicidio no es posible la ética. Y precisamente por eso no puede ser una de las normas de la ética. Es condición de posibilidad de la ética, por tanto no puede ser norma en el interior de la ética, excepto como afirmación de su condición de posibilidad. Reconozco que es un problema que no es fácil. La negación del suicidio puede ser una cuestión ética, pero en el sentido de condición de afirmación de la propia posibilidad de la ética. La estructura general de la ética

se deriva de esa negativa, si bien la negativa no se deriva de una norma ética.

Participante: En el caso de las personas que quieren lanzarse por la ventana, es una cosa. No obstante las personas no se suicidan por una cuestión moral. Se lanzan por la ventana no por una cuestión moral. Puede ser por una razón sicológica, un estado de desesperación. Es suicidio, aunque no por una cuestión moral.

FH.: Pero si es suicidio, tampoco es por una razón medio-fin.

Participante: Estoy de acuerdo que una persona no se lanza por la ventana por una relación medio-fin. Lo que niego es que sea por una razón moral. Es una cuestión sicológica. No acepto que el suicidio sea en todo caso una cuestión ética. Porque si fuera por una desesperanza sicológica, entonces la persona optaría no por razón moral sino por otro motivo.

Otra pregunta. Dice usted que la realidad se constituye a partir de un juicio de vida y muerte. Pero, ¿de qué realidad habla usted? ¿De una realidad natural o social o de qué tipo de realidad habla? Porque si la realidad total se constituye a partir del criterio vida-muerte del sujeto, pues estamos en el idealismo subjetivo: no percibo, por tanto no existe la realidad. Es como decir que la realidad existe porque la percibo.

FH.: No he dicho eso.

Participante: Usted dice que el criterio de la existencia del mundo externo es la vida, o sea el sujeto. Estoy de acuerdo en que si se habla de una realidad humana, el hombre sea el criterio de esa existencia humana. Sin embargo, si se habla de otro tipo de existencia que va más allá de la humana, el sujeto no puede ser el criterio de esa realidad material. Es decir, que la vida no podría ser el criterio, porque entonces estaríamos en el idealismo subjetivo de que la vida es la que hace posible ese mundo externo.

FH.: He negado la existencia del mundo externo de por sí. Así como los chinos no solucionaron ese problema, nosotros tampoco lo vamos a hacer. Vivo la objetividad al enfrentar el problema vida-muerte, no obstante no hablo más allá. De si existe o no un mundo externo, no le veo ningún sentido, excepto en el ámbito de la abstracción de la relación vida-muerte, constituyendo entonces un objeto como *res extensa,* y sobre esta *res extensa* podemos discutir si existe o no, y no hay solución. Además, nadie ha visto una *res externa.* La *res extensa* es un producto de la abstracción.

ED.: Se me pregunta cómo se vincula este principio de vida con la praxis de liberación. La praxis de liberación viene mucho después de todo lo que estamos discutiendo. Porque primero tenemos que ver cómo se constituye todo un sistema dado, que Levinás llamaría Totalidad, Marx llamaría el Capital, etc. Y ese sistema imposibilita la vida. Entonces, la crítica empieza a construirse desde la imposibilidad de reproducción de la vida. Y luego esta crítica tiene que venir intersubjetivamente a ser asumida por un grupo crítico a un sistema que no permite la vida. Y la praxis de liberación va a ser la factibilidad de unas ciertas transformaciones. El principio de la vida viene a ser el fundamento de todo el proceso de la praxis. De transformación y crítica al sistema constituido cuando impide la vida. Puesto que el nuevo sistema va a ser un nuevo modo de reproducción de la vida imposibilitado hoy por el sistema actual. Ése es el tema.

Participante: Estamos hablando de la vida como principio universal. Como el único principio universal. El verdadero principio fundamental universal, no el único. ¿Cuando un elefante tiene sus pequeños y viene el hombre, la mamá reacciona para defender su vida o sus hijos? Estamos hablando de la vida, ¿pero como simple conservación de la vida? ¿Qué contenido le damos a la vida y qué finalidad tiene la vida? Y si hablamos de la vida como tal, ¿cómo podemos entender ese principio de vida desde las culturas? ¿Cómo podemos entender ciertas maneras de entender y vivir la vida que proyecten esta vida hacia la otra?, ¿que entiendan esta vida como un proceso, como *un paso hacia*?

FH.: ¿Por qué *un paso hacia*?

Participante: La vida, para mí, es un don de los ancestros. Que te la dan en este tiempo que estás aquí, para que vayas viviendo, haciendo experiencia para que mañana seas ancestro. Lo que experimentan los vivos actuales permite que mañana sean ayudantes de otros vivos por venir. La vida es algo cíclico. De la vida de los ancestros venimos a la vida actual, para pasar a la vida de los ancestros. En esa circularidad, ¿cómo podemos entender la vida en este momento concreto? ¿Qué contenido tiene y qué finalidad tiene? Hablo de la finalidad porque ¿para un ladrón matar está bien? Un ladrón quizá no mata por el placer de matar. No tiene que comer quizá. No sabe por dónde trabajar. Alguien que roba en el metro no lo hace por el placer de robar Alguien que te asalta no lo hace por el placer de asaltar. Lo hace para defender *su* vida. No la vida, sino *su* vida. Quizá para poder comer y vivir. Entonces, ¿cómo podemos entender el contenido y la finalidad de la vida en este contexto?

FH.: Por eso se trata de la vida de todos. Como universal. Porque si no, efectivamente, el ladrón roba para vivir. Y cuando se generaliza esto en ese sentido, la guerra es la vida, y entonces estamos en el puro pensamiento de Nietzsche. Para él, afirmar la vida es afirmar la muerte del otro. Al morir el otro, yo vivo. Por eso, para nosotros el criterio de vida tiene que ser una racionalidad material y no una afirmación de una vida en contra de otra.

Cuando dijiste *vida hacia*, al principio lo malentendí, pues vida hacia puede tener el sentido de vivir en un progreso. En el fondo no entregas la vida a vivir, sino entras en una dinámica de un progreso que es muy occidental. No creo que otras culturas tengan esto. Y, precisamente, esta interpretación de la vida como algo hacia arriba o hacia una meta específica, o de crecimiento económico, siempre más, destruye la propia vida. Es creer que teniendo siempre más, vivimos más.

ED.: Propondría que entráramos en el contenido mismo del concepto de vida. Porque es un tema presente en Nietzsche. El pensamiento postmoderno gira mucho alrededor de Nietzsche. Y éste tiene propuestas fuertes críticas. Igualmente el realismo crítico de Putnam, también en la línea de Descartes. Sin embargo estamos hablando de la vida humana. Y ahí el supuesto del que habla Franz. Cómo plantearías el problema de la vida, pues Marx, Freud, Levinás, Nietzsche, hablan todos de la vida y la reivindican. Y precisar el contenido.

FH.: Lo que para mí es problemático en Nietzsche es que la vida se afirme por la muerte del otro. Me impongo, y así experimento que vivo. Esto es, que vivo, lo experimento en el hecho de que me impongo al otro, y si quiero logro matarlo. En forma extrema podría decir que experimento el hecho de que vivo, al derrotar y matar al otro. Pienso que ésa es la experiencia de vida de Nietzsche. Mientras en Levinás es al revés. Experimento mi vida al reconocer la vida del otro. Ahí me experimento vivo. Pero cuando quiero experimentarla por la muerte del otro, no encuentro vida sino que me encuentro como portador de la muerte. Considero que en igual sentido puede interpretarse a Marx.

Participante: Cuando usted habla de las imposibilidades que aparecen en la experiencia, distingue entre imposibilidades lógicas y empíricas.

FH.: Las imposibilidades fácticas no son imposibilidades lógicas y ése es el problema. Por eso cuando el científico empírico dice que algo es factible en principio, no lo quiero atacar. Creo que dentro de su lenguaje, ésa es una manera de decirlo. Lo que quiero destacar

es que ése es el lenguaje creado a partir de una abstracción, y le exigiría algo que en seguida aceptaría. Que hay una imposibilidad que es categorial, si bien no es en principio. Que hay un ambiente de pensar posibilidades a partir de leyes empíricas y concebir posibilidades que no son posibles. Pienso que es algo por discutir mucho más. Aunque supongo que normalmente un científico empírico lo aceptará. Norbert Wiener, quien dice que en principio es posible viajar por teléfono. Si le dices que es imposible, te contestará que eso es evidente, pero que en principio es posible. Estimo que al aclarar esto aclaramos lo que son las leyes empíricas. No estamos atacando estas leyes o diciendo que son falsas, sino que hacemos la crítica en el sentido kantiano: en qué sentido son válidas y en qué sentido no. En el caso del viaje por teléfono, no es válido en cuanto no estamos en una situación en la que avancemos hacia el viaje por teléfono. No estamos progresando, ni vamos a progresar y nunca ocurrirá eso. No obstante tiene sentido decir: en principio es posible.

Esto, además, revela lo que son las ciencias empíricas. No son ciencias de la realidad sino ciencias de objetos abstractos, y en el ámbito de los objetos abstractos aparecen estas dimensiones. No hay que decir que ellos no han entendido; creo que ellos entienden, aunque hay que discutir más eso, y sobre todo la constitución de la realidad por la relación vida-muerte. Esto es algo básico para discutir también el hecho de que el objeto de las ciencias empíricas surge por abstracción de la realidad. Toda ciencia empírica abstrae de lo que constituye la realidad para llegar a su objeto, y sobre este objeto habla ahora. Es importante aclarar eso. Y entonces, ¿qué daño produce decir que en principio se puede viajar por teléfono? ¿O decir que para un ser omnisciente es posible hacernos viajar por teléfono? He aquí algo que en la ciencia empírica es omnipresente: la presencia de seres omniscientes. Pregunté a un teólogo sobre esto, y me dijo que la teología no puede hablar acerca de seres omniscientes. Y tiene razón. En la actualidad sólo la ciencia empírica puede hacerlo. Y, realmente, el ser omnisciente aparece hoy en la ciencia empírica y en la filosofía de la ciencia. Putnam, Davidson, Habermas, hablan siempre de seres omniscientes. Habermas piensa la realidad a partir de la concepción de un ser omnisciente, el juez "Hércules". Y esto lo encontramos en Einstein, en los físicos, en la física del caos, en Konrad Lorenz. Es sorprendente. En los teólogos, la omnisciencia aparece rarísima vez. En las ciencias empíricas, en cambio, todo el tiempo. Y en ellas, en la raíz de la omnisciencia se halla siempre lo posible en principio. Es algo que constantemente está ahí.

ED.: Ámbitos abstractos son posibles y necesarios en la eficacia medio-fin. No obstante la razón ética es la realista por excelencia.

Se construye sobre la vida y como criterio de realidad. La razón ética no puede vivirse a nivel abstracto, sino a nivel concreto y del sentido común también. Éste es el tema que Franz no ha planteado con hipótesis éticas, sino desde la economía y las ciencias sociales, pero que recupero para la reflexión ética. Por ende, no es extraño que para Apel, la escuela de Fráncfort, Levinás y muchos otros, la ética hoy sea la filosofía primera, anterior a la metafísica, en vista de que los objetos quedan construidos a partir de un horizonte práctico y de reproducción de la vida. Ése es el tema.

Participante: Hablando de esta idea de la negación del suicidio como condición de la ética. ¿En usted el concepto de suicidio tiene connotaciones más allá de un suicidio individual? ¿Para usted el suicidio es algo así como una opción racional por la muerte?

FH.: Para mí es mucho más importante el papel del suicidio colectivo que el personal. Además, es mi experiencia personal. Estimo que la experiencia del nazismo en Alemania fue una experiencia de suicidio colectivo que no se llevó hasta el fin, sin embargo considero que no es posible interpretarlo de otra manera. Lo recuerdo. Yo era niño en ese tiempo y en el colegio, en la enseñanza de la literatura, se daba muchísimo énfasis a situaciones de suicidio colectivo. Cuentos que no sé si conocen. ¿Conocen el canto de los Nibelungos? Este canto se ha transformado para mí en algo prototípico de lo que ha sido el nazismo, y de lo que es la Modernidad. Lo voy a resumir. Los nibelungos son un pueblo que es invitado a la boda del rey Atila, en Hungría. Salen del Rin y un clarividente dice a Hagen, el líder: ninguno de ustedes va a volver, excepto el capellán. Hagen y sus hombres emprenden el camino. Al atravesar el Rin, en medio de éste hallan un gigantesco torbellino, y entonces Hagen lanza al capellán al torbellino y se pone a observar. Pasa un minuto y de repente aparece el capellán fuera del torbellino, nadando hasta la orilla y gritando y maldiciendo. El jefe de los nibelungos sabe ahora con certeza que dirige una marcha hacia la muerte. No obstante hace la marcha. Y todos mueren. Y ése es un canto heroico, o así se lo lee. Sin embargo eso es un suicidio. Se trata de la más antigua obra de la literatura alemana, la cual ha impregnado mucho la tradición alemana, y los nazis la difundieron como pocos. Hoy también nos hallamos en una marcha de los nibelungos, sólo que dirigida por los neoliberales. Han lanzado al capellán al río, éste se ha salvado y ahora se inicia la marcha hacia la muerte. Ése es el prototipo a partir del cual pienso el suicidio. Ahora lo podría aplicar a situaciones personales, pero para mí es al revés. No parto de la situación sicológica de una persona, sino al contrario, de esta mística de la muerte que impregna a todo un pueblo y lo organiza para morir. Y se van uno y otro, y todos

mueren. Y el rey Atila pronuncia luego las palabras finales. El era amigo de los nibelungos y sigue siendo su amigo hasta el final. Y dice las palabras finales. Fíjense, hay muchas cosas de la literatura alemana que en el tiempo de los nazis se propagaron mucho. Y creo que eso conformó un sentido de este tipo, que explica por qué el pueblo alemán aguantó con tanta entereza hasta el final. Pero éste es un poco el paradigma.

ED.: Lo has dicho respecto al neoliberalismo. Se aplican medidas contra la crisis que agravan la crisis.

FH.: Ha habido un progreso, no obstante está terminando y sus resultados se convierten precisamente en el principal obstáculo para el progreso, que en este punto se transforma en un movimiento vacío que arrasa con todo y no permite vivir. Por eso me parece que el canto de los nibelungos es moderno. Me impresiona como una de las obras literarias más modernas que existe. Está escrita con tanta calidad y fuerza, que ustedes reconocerán en ella la Modernidad.

Participante: ¿En su concepción, la economía es una ciencia empírica o no lo es?

FH.: Creo que la economía es también una ciencia empírica, al ser una ciencia del mundo abstracto que se constituye por la abstracción de la relación de vida y muerte. Y si quieres entender las teorías dominantes en la economía actual, únicamente lo puedes hacer por la abstracción del problema de la vida y la muerte. Por ejemplo, la teoría económica neoclásica, que influye mucho las teorías económicas de la actualidad, no conoce el concepto de necesidad, sino sólo el de preferencia. Y en efecto, si abstraigo el hecho de que el valor de uso decide sobre la vida y la muerte, lo que me aparece es un producto de consumo de pura relación de preferencia. Ahí es ciencia empírica en el sentido de dedicarse a una empiria construida por abstracción de la realidad de vida y muerte. Sin embargo, la misma economía, cuando se formula como economía política, en sus inicios, entra en la crítica de esta economía empírica y rebasa eso.

Pienso que hoy ocurren cosas así en otras ciencias empíricas. Por ejemplo en la ecología. No tienes que rebasar la empiria para hacer ecología. Considero que aparecen puntos de vista que no disuelven la ciencia empírica, al estilo de un nuevo "fin de las ciencias empíricas", sino en el sentido de recuperar una realidad que no está adecuadamente interpretada por las leyes empíricas

En consecuencia, también existe confusión, y ése es el problema actual. En la economía política hay un problema que se manifiesta

con Marx, que es la recuperación del valor de uso y con ello la recuperación de la relación de vida y muerte. Pero todavía con una dimensión podríamos decir utópico-mítica: poder disolver la empiria misma. Esto significa una economía que ya no trabaje con la abstracción de la realidad de vida y muerte, y por tanto una economía que funcione sin mecanismo mercantil, y eso porque la relación mercantil es típicamente un mecanismo de abstracción de la realidad de vida y muerte.

Actualmente, el problema no es cómo eliminar sino cómo interpelar el mundo de la abstracción, para hacer prevalecer el mundo de la realidad que es un mundo de vida y muerte y no un mundo de preferencias, de *res extensa*, de trabajo abstracto.

ED.: La crítica a este sistema abstracto nos plantea de modo ampliado el problema ético.

FH.: Ahí está el problema ético. Y la ética hoy, a mi entender, significa recuperar la realidad como realidad de vida y muerte. La realidad y la ética van juntas. No es que por un lado va la realidad y por el otro los valores, y que la ciencia habla de la realidad y la ética de los valores. Sino que la recuperación de la realidad es la recuperación de la ética. O sea, que la realidad y la ética vuelven a estar al mismo nivel. Una vez hecho esto se puede seguir el proceso de abstracción y entender que una ciencia empírica, que se entiende con esta empiria abstracta en términos de medio fin, elimine juicios de valor. Así, cuando se producen zapatos y se juntan los medios, se puede entender que para realizar el proceso medio-fin no se necesitan valores, excepto valores funcionales a la hechura de los zapatos. Por ejemplo, el trabajador no debe estar borracho durante su confección, pues de lo contrario no le resultan los zapatos. Por consiguiente, se trata de valores funcionales al proceso de producción de los zapatos, pero no en un sentido más amplio.

ED.: Sería una gran transformación de la ética

FH.: Igualmente se puede entender por qué desde cierto punto de vista lleva a la separación de la ética y la empiria. Se puede entender, es importante, y no decir que fueron tontos y no se dieron cuenta. ¡Claro que se dieron cuenta!, aunque es más complejo que eso. En verdad es un problema cultural de toda una cultura occidental que se olvidó de la realidad, y con ello destruye hoy el mundo y otros mundos; no puede entender otras culturas que viven esta realidad, ya que esta realidad es negada.

Participante: Por lo que le he podido entender, usted denuncia la naturaleza sacrificial del sistema capitalista y la condición de

víctimas en la cual nos involucra tanto como personas, como pueblos pobres. Ante ello usted plantea echar a andar procesos que hagan posible la reducción de nuestra condición de víctimas y nos permitan constituirnos como personas libres. Entiendo que ése es el mecanismo para resistir y luchar contra este sistema victimario. Usted reivindica asimismo la necesidad de recuperar la subjetividad íntegra y el ejercicio de la crítica desde las ciencias empíricas y las instituciones, para descubrir las potencialidades de muerte del sistema y construir procesos de intervención urgente.

Veo una gran similitud con la propuesta de Ernst Bloch en su libro sobre el principio esperanza, en el sentido de que ante la crisis propone a la inteligencia crítica una lectura del presente con base en el pasado histórico, proyectar futuros posibles y plantear contenidos de esperanza que constituyan el horizonte utópico y sean la fundamentación del proyecto ético político a realizar mediante la praxis política. Una pregunta es: ¿hasta qué punto usted ha abrevado en el trabajo de Bloch? La otra, ¿cómo conceptualiza usted la conciencia crítica y, en dado caso, cómo es factible construirla?

FH.: Lo primero. Comencé a hablar con este enfoque que Enrique llama el principio de factibilidad en relación a Ernst Bloch. Siempre consideré la filosofía de Bloch como una gran filosofía. No obstante, percibí en ella precisamente una ausencia completa de factibilidad, de modo que empecé a discutir el problema de la factibilidad en relación a los horizontes utópicos. Me vino esa idea. Y al mismo Bloch le surgen dudas en este sentido, sobre todo en su libro acerca del ateísmo en el cristianismo. Pero nunca elabora esto. Para mí, en cambio, este fue el punto de partida. Recuerdo que en los años cincuenta y sesenta se discutía mucho en Alemania a Bloch, quien había formulado una crítica muy profunda a la visión estalinista de la utopía, al tiempo que intentaba un rescate del pensamiento utópico. Justamente a mí me llamó la atención este punto, el cual estimo es clave en la transformación de la utopía marxista en la utopía estalinista, que es la ausencia de un principio de factibilidad. Ahí lo empecé a trabajar.

Y creo que actualmente, este principio de factibilidad es básico para cualquier conciencia crítica. Sigue existiendo una élite que continúa pensando sin pasar por la vía del principio de factibilidad, y me parece que esto puede desarrollar ideas muy cándidas, que no muerden el tema.

ED.: Es interesante ver la gran tradición de la Escuela de Fráncfort, continuada hoy con nuevos pensadores, cada vez menos críticos porque han perdido el principio material. Hay que volver a plantear el problema, ya no en la teoría crítica, sino en una nueva teoría de la crítica.

Participante: Mi pregunta es sobre su libro *Democracia y totalitarismo* y el tema de los derechos humanos. ¿Podemos hablar en la actualidad del derecho a la resistencia como un derecho humano?

FH.: Existe un derecho a la resistencia. Sin embargo no tiene sentido tomarlo como parte de la declaración de los derechos humanos, sencillamente porque los que firman la declaración de los derechos humanos son Estados, y ningún Estado va a refrendar el derecho a la resistencia, y si lo hace, no lo va a tomar en serio. La resistencia se ejerce siempre, y siempre el Estado la prohíbe. Y si la resistencia consigue imponerse, es porque el Estado no tiene el poder para derrotarla. En ese sentido, derecho a la resistencia sí. Pero ciertamente los derechos humanos son una cosa por reinterpretar, en vista de que el Occidente ha hablado más de ellos, si bien, para Occidente, esos derechos han sido la principal justificación para violar los derechos humanos de todo el mundo. Occidente ha realizado todas las violaciones de estos derechos en nombre de los derechos humanos. Es claro que éstos son un arma de doble filo. La antigua capital de México fue liquidada en nombre de los derechos humanos. Los conquistadores españoles justificaron la destrucción de Technotitlan en nombre de los derechos humanos, y desde ahí en adelante, han sido más de quinientos años de destrucción del mundo bajo la bandera de los derechos humanos. Esto no es para atacar los derechos humanos, sino para mostrar que se trata de un arma de dos filos. Si una de las mayores matanzas de la historia humana, como fue la conquista de América, se hizo en nombre de los derechos humanos, tienes que pensar qué significan estos derechos. Tienes que repensar esto.

Participante: Se estuvo hablando de la recuperación de la ética, pero en el terreno social. Quiero saber cuál sería la función de la ética en el terreno científico, aunque de ciencias menos abstractas como la genética.

FH.: No sé mucho de la genética. Si lo interpreto, es por pura proyección de las cosas que he dicho. No podría realizar una discusión razonable, pese a que me inquieta mucho. Leo algo sobre el tema. No obstante, estoy convencido de que ahí el problema de la empiria y la realidad choca enormemente.

Participante: Quisiera regresar al problema del fundamento de la ética y al criterio de la reproducción de la vida como tal fundamento. Putnam incluso sostiene a veces cosas contrarias a las que usted afirma de él. Putnam niega que pueda haber juicios de hecho, un poco atacando la falacia naturalista desde su misma raíz. Y ahí todo juicio de hecho es ya un juicio de valor. Mi pregunta es:

¿si entendemos que el criterio de reproducción de la vida se encuentra vinculado al valor de uso, no sería este juicio de hecho también de valores de uso e involucraría ya una valoración?

FH.: Cuando dices que involucra una valoración, ¿te refieres a un valor a priori al conceder el valor de uso?

Participante: No. Como un juicio de valor ya implícito en el proceso biológico.

FH.: Estoy convencido de eso. Valor de uso significa juzgar bajo la perspectiva de vida y muerte. Y siempre bajo la perspectiva de vida y muerte, la vida amenazada por la muerte. Desde el comienzo tengo aquí una valoración, la cual está en la realidad. De modo que no podría concebir la realidad sin valorarla.

Participante: Entonces, ¿no habría una contradicción al afirmar que esos juicios de vida y muerte no son juicios de valor sino juicios de hecho?

FH.: Ahí te aparecen juicios de hecho que contienen eso. Y eso es un juicio de hecho. Luego, el juicio de hecho no se puede considerar como separado del juicio de valor, y precisamente hay que explicar por qué aparece la separación en el ámbito de la relación medio-fin. Pero en el juicio de hecho que se refiere a la realidad bajo el punto de vista de la vida y la muerte, este juicio no es separable del juicio ético. No está constituido por un juicio ético. Forman una unidad.

ED.: En la neurobiología dicen que cualquier concepto es ya valorado desde la sobrevivencia. Cuando digo alimento y veneno, eso está juzgado desde la relación vida y muerte. Sé teóricamente lo que es alimento, sin embargo en el concepto de alimento hay una relación práctica, y por eso los neurobiólogos dicen que la categorización conceptual presupone una valoración cerebral de ese concepto abstracto. Esta valoración, no obstante, no es la valoración del valor cultural o un valor a posteriori. Es el a priori del propio juicio de hecho.

FH.: En la biología de Maturana aparece lo mismo: Este juicio está en la propia realidad.

ED.: Juicios de realidad, de hecho concretos, no abstractos, son juicios valorativos con respecto a la vida. Y entonces, valor en ese caso es mediación para la vida. Pero eso es a priori y constituye teóricamente nuestras razones.

FH.: Como el ejemplo de ¿qué es agua limpia? No es H_2O. Si tomas H_2O te mueres, porque no tiene los elementos minerales que el cuerpo necesita asimilar. En términos químicos, lo que llamamos agua limpia es sucia, ya que el agua químicamente limpia es H_2O. Aquí tienen dos figuras de agua limpia. Desde el punto de vista del químico, agua venenosa y sucia y agua potable son lo mismo. Sin embargo, desde el punto de vista de la realidad, el agua limpia es algo muy diferente. Aparecen, por consiguiente, conceptualizaciones distintas, siendo la conceptualización base el agua limpia de nuestra vida real enfrentada a la vida y la muerte. Si gritamos: ¡queremos agua limpia!, no estamos pidiendo H_2O; queremos, en sentido químico, agua sucia. Aunque no cualquier agua sucia, sino el agua potable con minerales, etc. Por ende, agua limpia, en el nivel de la vida y la muerte, es algo perfectamente claro, si bien químicamente no reducible a H_2O.

Participante: En relación a la modernidad y la postmodernidad. ¿Tiene algún sentido hacer esta distinción entre modernidad y postmodernidad? Si generamos un mundo con base en la razón reproductiva, ¿cuál es la factibilidad económica de ese mundo: cómo sería un mundo organizado por la razón reproductiva?

FH.: La postmodernidad no es algo que viene después de la modernidad Es otra cara de la modernidad. Hay aquí mucho juego de palabras. No creo que vayamos a pasar a la postmodernidad. No obstante sí estamos en la crisis de la modernidad. No considero posible algo totalmente diferente. Pero una transformación fundamental de la modernidad es algo estrictamente necesario.

En cuanto a tu pregunta por la viabilidad económica de un mundo organizado por la racionalidad reproductiva, te voy a dar un ejemplo. En determinados países y ciudades, es evidente que los medios de transporte devoran a los seres humanos. En Alemania por ejemplo, con cuarenta millones de autos, hay muchos lugares en los cuales el automóvil se transforma en obstáculo para la movilidad. Construir autos más rápidos no sirve en estos casos. Hay que disminuir el tráfico. Sin embargo eso tampoco se puede hacer racionalmente por simple prohibición. Se necesita, entonces, una reorganización del espacio, de manera tal que los recorridos que cada uno tiene que hacer, disminuyan, por ejemplo, al vivir más cerca del lugar de trabajo; descentralizar muchas actividades, como el comercio; vacacionar en las cercanías, y no necesariamente en lugares lejanos; organizar la economía a partir de lo local y regional, sin lanzar cualquier producto al mercado mundial; etc. La inercia del aumento de los medios de transporte, en cambio, lleva a la transformación del medio de transporte en obstáculo para la movilidad. De esta manera se actúa transversalmente hacia el crecimiento lineal, que en su lógica ciega se paraliza a sí mismo.



América Latina y el fin de siglo

Cuestionario de la revista Nueva Sociedad [1]

NS.: ¿Cuál es el fenómeno de los años recientes o de la actualidad que a su criterio refleja más nítidamente la situación o el momento político, social o cultural por el que atraviesa América Latina?

FH.: Creo que en los últimos años ha ocurrido una transformación del capitalismo mundial, que salió a la luz en el momento más dramático de la crisis del socialismo, esto es con la caída del Muro de Berlín en noviembre de 1989. Yo me encontraba en ese momento en la República Federal de Alemania, y para mí fue clara una conexión simbólica fuerte entre la caída del Muro de Berlín y la masacre de la comunidad jesuítica de San Salvador, ocurrida sólo una semana después. Lo que me llamó la atención de modo especial fue que los medios de comunicación de Europa se concentraron casi exclusivamente en la caída del muro, mientras que el otro acontecimiento, que mostraba de forma tan abierta lo que ahora había llegado a ser el Tercer Mundo, quedo reducido a algunas noticias marginales en la radio y algunos diarios. Se trató de una "liquidación" en el clásico estilo del totalitarismo de los años treinta, mediante la cual se "eliminó" uno de los centros de la teología de la liberación del mundo occidental, y ante la cual los medios de comunicación occidentales reaccionaron de igual manera

[1] Publicado en *Nueva Sociedad* No. 139 (septiembre-octubre, 1995).

que lo habían hecho los medios de comunicación de los totalitarismos en los años treinta, mientras los gobiernos occidentales, conducidos por el gobierno de EE. UU. (éste, por medio del FBI, secuestró a la más importante testigo de la masacre y la obligó, mediante amenazas, a cambiar su testimonio), colaboraron para ocultar el hecho. Un mes más tarde se llevó a cabo la intervención militar estadounidense en Panamá, que contó con el consenso de todas las sociedades occidentales. Noticias de esta intervención casi tampoco llegaron. El control de los medios de comunicación en este caso, se realizó también conforme los métodos clásicos del totalitarismo de los años treinta: en la tarde del primer día de la intervención se mató a un periodista-fotógrafo del diario español *El País,* lo que fue una señal eficiente para todos los medios de comunicación allí presentes.

No existe necesariamente una relación causal entre ambos hechos —la caída del Muro de Berlín y la masacre de los jesuitas de San Salvador— aunque el "timing" llama mucho la atención. Pocos momentos históricos de los últimos años fueron tan propicios como éste para la masacre que se realizó en San Salvador. Pero, aun cuando la relación no sea causal, sin duda hay una relación simbólica innegable. Nos muestra que un capitalismo que durante las décadas de los cincuenta y los setenta trataba de aparecer como un capitalismo con rostro humano, se puede presentar de nuevo como un capitalismo sin rostro humano.

Los medios de comunicación de las democracias occidentales hablaron más bien del escritor Rushdie. Éste había sido amenazado de muerte en Teherán. Viviendo Rushdie en Londres, la señora Thatcher lo protegió y él salió vivo. En ese mismo tiempo, durante muchos meses del año 1989 hubo una campaña de prensa en El Salvador que amenazaba la vida de los jesuitas. Éstos, sin embargo, se hallaban en El Salvador y, por tanto, bajo una amenaza mucho más seria. Las agencias de noticias de las democracias occidentales estaban tan representadas en San Salvador como en Teherán. Especialmente la agencia Reuter, que alarmó de modo tan eficiente a la opinión pública sobre el caso de Rushdie, tenía una representación en El Salvador igual que la tenía en Teherán. No obstante no llamó la atención sobre las amenazas públicas hechas en contra de los jesuitas de El Salvador, por los militares de este país. Estas agencias tampoco hablaron después de la masacre, sino que siguieron hablando de Rushdie, quien ya estaba en un lugar seguro. Margaret Thatcher tampoco mostró el más mínimo interés en los jesuitas, ni antes ni después de su muerte. En América Latina hay muchos Rushdies, pero jamás tienen protección. Se los mata, y ninguna democracia occidental se molesta.

El conocido filósofo francés Glucksmann, en su *laudatio* para Havel, quien recibió el premio de la paz de los libreros alemanes,

habló de tres héroes de la lucha contra el totalitarismo en el año 1989: Solschenizyn, Rushdie y Havel [2]. Sin embargo, estos luchadores, a los que les tengo mucho aprecio y sentido de solidaridad, están vivos. Los que han luchado por la libertad en América Latina y el Tercer Mundo, en cambio, son matados por donde se mire. Y son matados por democracias occidentales. Democracias occidentales de El Salvador, Brasil, Colombia, Perú, Venezuela, Honduras, que cuentan con el apoyo indiscriminado de las democracias occidentales de Europa occidental y de EE. UU. La masacre de los jesuitas es solamente uno de muchos casos. ¿No serán ellos los verdaderos héroes de la lucha en contra del totalitarismo a partir de 1989? ¿No son curiosos esos países socialistas "totalitarios", donde se lucha contra de totalitarismo sin arriesgar la vida? Las democracias occidentales, por su parte, disparan y celebran sus premios de la paz, sin hablar siquiera de la guerra contra la libertad del espíritu que ellas llevan a cabo.

Glucksmann, dijo: "Fíjense bien, en el año 1989 se anuncia el fin de este siglo" [3]. ¿No será acaso la masacre de San Salvador el acontecimiento del año 1989 que nos anuncia precisamente lo que viene?

NS.: Entre las perspectivas utópicas y las predicciones de desastre, ¿cuál será según su criterio el panorama de América Latina al cabo de las dos primeras décadas del próximo siglo?

FH.: Evidentemente no se puede hacer predicciones clarividentes, sino sólo algunas proyecciones a partir de lo presente. Muchas veces, el sentido de las proyecciones es aportar por medio de la misma proyección a un desarrollo contrario a ésta. Por eso, las proyecciones no son necesariamente falsas si no se cumplen. La confirmación de su razón puede estar precisamente en que no se cumplieron. Esto vale para algunas de las proyecciones que me atrevo a hacer en las líneas que siguen. El contexto aclara a cuales de las proyecciones se refiere eso.

En la antigüedad, en cierta ocasión en que el rey Pirro ganó una batalla, dijo: "Otra victoria así, y estoy perdido". En adelante, Pirro se cuidó y no intentó otra batalla del mismo tipo. Por eso se mantuvo como rey. Considero que en América Latina, lo que se llama neoliberalismo ha tenido menos cuidado que el rey Pirro. Ganó una segunda batalla, y por eso está perdido. Sin embargo, todavía guarda sus ilusiones.

---

[2] Ver *Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 1989. Václav Havel. Ansprachen aus Anlaß der Verleihung*. Frankfurt a.M., 1989, págs. 35s.
[3] *Ibid.*, pág. 36.

Supongo que los años venideros serán años de crisis del neoliberalismo y de sus programas de ajuste estructural. La actual crisis de México parece ser de este tipo, con el peligro de una extensión continental y hasta mundial. Para enfrentarla, el gobierno de EE. UU. considera necesario un apoyo de cuarenta mil millones de dólares, es decir, la mitad del Plan Marshall para Europa de los años cincuenta, medido en precios constantes. Esta suma no representa ningún aporte para el desarrollo del país; servirá para tapar hoyos, y nada más. Si la crisis se extiende, no habrá fondos financieros en el mundo entero para actuar. El ajuste estructural destruye de una manera tal la capacidad productiva de los países, que éstos no pueden enfrentar ninguna crisis seria. El caso de la Alemania exsocialista también es sumamente instructivo. Se trata de un país de quince millones de habitantes. Desde la caída del Muro de Berlín en 1989 hasta 1994, Alemania occidental transfirió a Alemania exsocialista una suma equivalente a toda la deuda externa de América Latina, esto es, alrededor de cuatrocientos mil millones de dólares. Aun así Alemania oriental es un país empobrecido, que todavía hoy tiene un producto nacional bruto menor del que tenía antes de su colapso. Si eso pasa con un país de quince millones de habitantes, ¿qué no pasará con el desarrollo del Tercer Mundo con sus tres mil millones de habitantes? El ajuste estructural produce situaciones en las cuales no hay posibilidad de obtener sumas de dinero para salvarse. Los países que se escapan, son pura excepción.

El crecimiento demográfico de ninguna manera es la causa de estos fenómenos, aunque sea uno de los fenómenos agravantes. Si de la población mundial actual la mitad está excluida, eso no significa que si únicamente hubiera la mitad de esta población, todos tendrían trabajo e ingresos. Al contrario. Si hubiera sólo la mitad de la población de hoy, la mitad de esta mitad se hallaría en condiciones iguales de exclusión. Y si hubiera apenas un millón de habitantes en la Tierra, la política de ajuste estructural aseguraría que la mitad estuviesen condenados a la exclusión.

La victoria de la Guerra Fría sobre los países socialistas fue la primera victoria pírrica. La segunda, de la cual no hay recuperación, es el éxito logrado en la imposición del ajuste estructural sobre el mundo entero. El proyecto más gigantónomo del siglo XX es a la vez su proyecto más suicida.

La otra cara de esta victoria del ajuste estructural es la destrucción de los movimientos populares, y con ellos de la sociedad civil. En América Latina y en otras partes del Tercer Mundo es el resultado inmediato del terrorismo de Estado apoyado —a veces incluso dirigido— indiscriminadamente por las democracias occidentales del centro. Pero es a la vez una destrucción de la conciencia de resistencia, que ha ocurrido y no se explica solamente por el terrorismo. Es la izquierda misma la que transformó su derrota en

una derrota en su propia alma. En vez de transformarse a sí misma, se autodestruyó como respuesta a este terrorismo, interiorizándolo. Hay muchos nuevos movimientos, si bien todos se encuentran en situaciones precarias. Sin embargo, aparece una nueva sociedad civil, apoyada por instancias como el Banco Mundial y el Banco Interamericano de Desarrollo. Lo mejor es darle el apellido tan acertado que Stalin dio a este tipo de movimientos: correas de transmisión. La victoria que se logró en los países socialistas al transformar los movimientos populares autónomos en correas de transmisión, fue una de las más importantes razones de su derrota posterior. Esta misma victoria la pueden celebrar hoy los dueños de la política del ajuste estructural. El resultado será el mismo. Por eso merece también el otro apellido que tanto le gustó a Stalin: lucha de clases desde arriba.

Descubrimos que organizaciones populares autónomas con capacidad de resistencia —en situaciones extremas inclusive de resistencia armada— son imprescindibles para la organización racional de una sociedad moderna. Sin ellas, no hay ni racionalidad económica posible. Los mitos de la racionalidad del automatismo del mercado no son más que mitos. Si se le deja cancha libre, el automatismo del mercado destruye a los seres humanos y a la naturaleza. Pero son igualmente imprescindibles para conseguir sociedades con respeto a los derechos humanos y con vigencia de una ética básica de convivencia. El Estado de derecho no garantiza de por sí los derechos humanos; sí garantiza que, si son violados los derechos humanos, eso ocurra en el marco de las leyes vigentes. Actualmente, ni la tortura sistemática puede evitarse por la imposición de Estados de derecho. Si no existe organización popular con la capacidad de creación de una ética básica, se realiza lo que ahora se anuncia: la democratización del totalitarismo, que consiste en la apropiación de la democracia por el propio totalitarismo. Hannah Arendt fue la primera que percibió este peligro, aunque todavía no usó esta palabra. Cuando hoy en España hay un escándalo por la presunta participación del Gobierno en la acción de los escuadrones de la muerte GAL, no se debe a ningún Estado de derecho, sino al rechazo de parte de la población, de movimientos populares y de personajes honrados, que rechazan estas violaciones de los derechos humanos. Donde no hay reacciones de este tipo o donde no puede haberlas, el Estado de derecho se transforma en canal de estas violaciones.

Hay muchos países de América Latina que atestiguan este hecho. Un caso ya clásico es el de Mitrioni en Uruguay. Mitrioni era un torturador profesional estadounidense, que había aprendido su oficio en la guerra de Vietnam. El gobierno de EE. UU. lo mandó a Uruguay, para enseñar las técnicas más avanzadas de tortura a los militares uruguayos. Fue financiado por la Agencia Internacional

de Desarrollo y declarado como un "asesor de desarrollo". Los tupamaros lo condenaron a muerte y lo fusilaron, sin torturarlo. Lo justificaron sosteniendo que no había tribunal en el mundo para denunciarlo. El Estado de derecho de EE. UU. no acepta denuncias de este tipo, y el Estado de derecho en Uruguay tampoco. Mitrioni fue enviado por un Estado de derecho hacia un Estado de derecho en nombre del Estado de derecho. Los tupamaros citaron a John Locke: "Donde no hay juez, cada uno es juez". Sería bueno saber alguna vez de parte de nuestros ideólogos del Estado de derecho, qué consideran ellos de la posición correcta de parte de los tupamaros. Declararlos terroristas no es ninguna respuesta. No lo es tampoco para mí, aunque no comparto la actuación de los tupamaros.

Creo que ésta es la crisis en curso. En los marcos del sistema actual no tiene solución. Teniendo el sistema todo el poder, como nunca antes lo tuvo sistema alguno en la historia humana, con seguridad no se trata de una crisis corta. Se la debe entender como crisis de desmoronamiento y de decadencia. Por eso mismo, un cambio no puede venir solamente de movimientos alternativos. Pensar de nuevo en movimientos populares que responden a la lucha de clases desde arriba con una lucha de clases desde abajo, me parece ilusorio. El sistema ha demostrado tener todo el poder y toda la decisión para aplicarlo sin consideraciones de ninguna clase: las guerras del sistema son de tierra quemada.

Sin embargo, no creo que efectivamente tendrá la capacidad de llevar su proyecto hasta el final amargo total. Pero eso es más un acto de confianza, que el resultado de algún cálculo hacia el futuro. Cualquier proyección desde la actualidad hacia el futuro tendría que llegar a una perspectiva catastrófica. Tendría que decir —de manera postmoderna— con Dennis Meadow, autor de *Los límites del crecimiento,* editado por el Club de Roma:

> Suficiente tiempo he tratado de ser un evangelista global, y he tenido que aprender que no puedo cambiar el mundo. Además, la humanidad se comporta como un suicida, y ya no tiene sentido argumentar con un suicida, una vez que haya saltado de la ventana [4] .

Existen, no obstante, algunas razones para pensar en un resultado diferente en el curso de las próximas décadas. Por un lado, hay una significativa reconstitución de los movimientos populares, que vuelven a aparecer a pesar de las represiones que sufren. Y, lo que también es importante, en su conflictividad no se entienden

[4] *Der Spiegel* No. 29 (1989), pág. 118.

como la contrapartida maniquea de la lucha de clases desde arriba que está en curso. Está apareciendo un proyecto de sociedad que no pretende la totalidad del capitalismo, que su gurú más importante, Milton Friedman, llama "capitalismo total", ni la totalidad pretendida por el socialismo histórico. Por otro lado, la crisis del sistema actual no desmorona sólo a los explotados, excluidos y dominados, sino al núcleo del sistema también. No se enfrenta una sociedad integrada —que se llama desarrollada— con un mundo desintegrado y marginado afuera. La misma sociedad integrada se desintegra. La sociedad integrada se disuelve y ella misma necesita una solución. Aún la busca en la acción represiva y policial. Aparecen grandes campos de internamiento (en este momento, EE. UU. tiene más de treinta mil cubanos en estos campos), y de nuevo deportaciones masivas de los tal llamados "ilegales". Estos son personas completamente inocentes, que son tratados como criminales y muchas veces peor. Eso desintegra la sociedad integrada, ya que cada vez más actividades de afirmación de los derechos humanos son transformadas en actividades ilegales. Sospecho que con estos conflictos internos, y otros que por falta de lugar no puedo mencionar, la democratización del totalitarismo llegará a límites. Es posible que de esta manera, los propios grupos dominantes acepten una apertura que haga posible la constitución de una sociedad diferente. Sé que esta confianza tiene razones bastantes débiles, pero no la quiero excluir. Sin embargo, estoy convencido de que sin este cambio de sectores importantes de los grupos dominantes no hay salida. Por primera vez en la historia, su poder es efectivamente total.

El problema está presente en un viejo mito judío que me preocupa desde hace muchos años, y sobre el cual he escrito un libro con el título: *La fe de Abraham y el Edipo occidental*. Viene de un tiempo arcaico en el cual el padre tenía que sacrificar a su hijo primogénito en el altar de algún dios. Según el mito, Abraham sube con su hijo Isaac a un cerro para sacrificarlo, y así cumplir la ley. El mito deja entender que Isaac se resiste. Se convierte al asumir su propia dignidad, lo que no es compatible con la aceptación de ser sacrificado. No obstante, Abraham tiene todo el poder sobre él y lo amarra en el altar para matarlo. Pero en ese momento Abraham se convierte también. Ve el rostro de Isaac y le surge su fe: esta fe se confirma al *no* matarlo. La conversión es doble y complementaria. Isaac se convierte al resistirse a ser sacrificado. Abraham se convierte al reconocer a Isaac como ser humano vivo, que no vive para morir. Renuncia a ser sacrificador. Por tanto, viola la ley que prescribe el sacrificio del hijo primogénito. Convertidos los dos, pueden bajar juntos del cerro. La conversión no es posible si el dominador no se convierte también. La conversión es una relación de reconocimiento mutuo, aunque conflictivo.

Esta conversión tiene dos elementos por destacar.

Uno, es el hecho de que es contado en una sociedad patriarcal por los propios patriarcas. Por eso se habla de la fe de Abraham, que es el patriarca. Sin embargo se trata de la fe de los dos: de Isaac y de Abraham. En su relación se origina la fe, y el punto de partida es la conversión de Isaac, quien no acepta ser sacrificado. Pero, sin la conversión complementaria de Abraham no se puede superar el sacrificio. El hecho de que Isaac sea un hombre, no me parece mayormente relevante. Hay mitos parecidos en los cuales son hijas quienes son sacrificadas, por ejemplo la hija de Jefté o Ifigenia, la hija de Agamenón. No obstante, en estos dos casos no hay conversión de la víctima. Posiblemente sea un problema del patriarcado el hecho de que la única vez que se habla de la conversión de la víctima, que como resultado de su conversión resiste, sea un hombre. Aunque en el caso de la Ifigenia de Esquilo, ella se resiste. Sin embargo no ocurre la conversión de Agamenón. En todo caso, lo que es patriarcal es la narración. El mensaje pasa por encima del patriarcado y en su lógica, lo condena.

El otro hecho es la ambigüedad del mito en su forma judía. Se lo puede leer de dos maneras. Según una, la fe de Abraham consiste en el mérito de estar dispuesto a matar y sacrificar a su hijo, siendo considerada suficiente por Dios la buena voluntad de matarlo. De acuerdo con la otra, que me parece ser su significado original, la fe de Abraham está en el reconocimiento de Isaac como persona, lo que excluye la posibilidad del sacrificio. Es la ambivalencia entre la autoridad y la libertad. Pienso que esta ambivalencia puede ser intencional e inclusive prudente. La autoridad es sacrificial y lo será. La ambivalencia del mito evita la solución maniquea, que solamente puede escoger entre la anarquía de parte de Isaac y la autoridad total de parte de Abraham.

NS.: A partir de los cambios de los últimos tiempos y de acuerdo con el contexto actual, ¿cómo analiza la colocación o el eventual desafío de los intelectuales dentro de nuestras sociedades?

FH.: Esta pregunta me permite comentar la actual situación del intelectual en América Latina. Considero que la teoría social en buena parte ha dejado de ser teoría crítica. Y una teoría que no es crítica, pierde su principal razón de ser. El sistema exigió ser legitimado, y la mayoría de los intelectuales lo legitimó.

Éste no es un fenómeno que se refiera únicamente a los intelectuales que se llamaron de "izquierda". En las décadas de los cincuenta y los sesenta, la ciencia social en general tenía una disposición crítica. Una teoría social crítica no necesariamente es anticapitalista (en el sentido maniqueo acostumbrado) o antisocialista. Lo que hace crítica una teoría es su capacidad de cuestionar

el sistema social vigente en función de las condiciones de posibilidad de la vida de los seres humanos que lo integran.

Ahora bien, la crisis del neoliberalismo hoy se deriva precisamente de la destrucción de las condiciones de posibilidad de la vida humana en el mundo actual. Se trata de la destrucción tanto de seres humanos y de la naturaleza, como igualmente del desmoronamiento de las relaciones sociales en todas sus dimensiones. En una situación tal, es de importancia vital el desarrollo de una ciencia crítica, no sólo en las ciencias sociales, sino también en las naturales (por ejemplo la ecología). Su surgimiento necesita sin duda una autorreflexión de parte de los propios científicos.

Al perder su criticidad, las ciencias sociales en América Latina se han concentrado en la aclamación vacía de principios eternos abstractos. La teoría de la democracia se transformó en la afirmación de elecciones "técnicamente" correctas. La teoría económica bajo el dominio neoliberal es más bien una afirmación de principios eternos de mercados eternos, que viven de una competencia y eficiencia también eternas. Para la teoría abstracta de la democracia, las tendencias actuales a la democratización del totalitarismo son invisibles por completo. Ella no desarrolla ningún instrumento para su análisis. No está en cuestión la democracia, sino el totalitarismo que se desarrolla en su interior. En cuanto a las teorías económicas del campo neoliberal, éstas no son capaces siquiera de concebir los inmensos costos en vidas humanas y naturaleza destruidas, que estas políticas producen. Para los mercados abstractos eternos no es visible el hecho obvio de que los billetes de dólares no se pueden comer.

Sin embargo, América Latina tiene una tradición de pensamiento teórico crítico. En las décadas de los cincuenta y los sesenta surgió aquí la teoría de la dependencia, que tenía este carácter. No era una teoría de la "izquierda", sino una teoría con varias corrientes, entre ellas también teorías de la izquierda. Entre sus fundadores se encuentran los más importantes teóricos de la CEPAL. Esta teoría tenía una gran ventaja. No aclamaba verdades eternas, sino que realizaba análisis concretos del mercado mundial, de la inserción de América Latina en él y de las tendencias fundamentales del sistema económico mundial. De esta ventaja se deriva el hecho de que contiene asimismo errores y equivocaciones. Esto la distingue de las verdades eternas de la teoría de la democracia actualmente en boga, al igual que de las teorías del campo neoliberal de hoy. Éstas no se equivocan nunca, y jamás se ha hallado un error en ellas. No obstante, eso no demuestra que tengan razón, sino sólo que son tautológicas.

Las dictaduras de Seguridad Nacional en América Latina se dedicaron a falsar la teoría de la dependencia, principalmente por medio de su terrorismo de Estado. Popper —en algunos casos como

en Uruguay— era su "filósofo de la corte". Pero los teóricos de la dependencia se encargaron de interiorizar su derrota, transformándola en una derrota en el alma. Con pocas excepciones, la teoría de la dependencia desapareció. No desapareció la dependencia. Ésta más bien aumentó hasta niveles inauditos. Desapareció, sin embargo, la reflexión teórica sobre ella. Es decir, cuanto más dependencia, menos espacio social para reflexionarla. Cuando la dependencia es total, la reflexión acerca de ella tiende a desaparecer.

Un cuerpo teórico científico —y no tautológico— necesariamente manifiesta errores en el curso de su desarrollo. Frente a la teoría de la dependencia se interpretó estos errores como razones de su caducidad. Eso en las ciencias es un absurdo. Las teorías no son conjuntos estáticos, que contienen la verdad de una vez, sino conjuntos en desarrollo que van construyéndose en el camino del conocimiento. Este desarrollo también tiene rupturas, si el conocimiento lo exige. Pero en el caso de la teoría de la dependencia no se trató de una ruptura de este tipo. No hay mejores explicaciones, simplemente se eliminó el campo por investigar. Se borró el análisis del problema, apoyándose en o interiorizando el terrorismo de Estado que perseguía a esta teoría.

Para el pensamiento crítico en América Latina esto ha sido una experiencia traumática. Aunque los traumas se superan tomando conciencia de ellos. Por eso creo que en América Latina no se podrá constituir de nuevo una ciencia crítica, sin retomar la propia teoría de la dependencia desarrollándola para la situación actual. No obstante tiene que desarrollarse en términos más amplios que antes. Así, si bien la crítica de las teorías económicas dominantes sigue siendo un pilar imprescindible, la crítica tiene que ser ampliada hacia el campo del medio ambiente, de la teoría de la democracia y hasta de la sicología. Igualmente, tiene que abarcar la teoría de las ciencias. Ésta forma un campo en el cual las teorías del *statu quo* se apoyan, principalmente para negarse a la discusión de la problemática de las condiciones de posibilidad de los seres humanos.

El *statu quo* se defiende mediante la tesis de la caducidad de los paradigmas. Pero, en buena parte, el fin de los paradigmas no es más que su abandono. Eso se nota en el hecho de que las voces principales del fin de los paradigmas, jamás hablan del fin del paradigma del mercado y de su automatismo autorregulador y conciliador de todos los intereses humanos. El fin de los paradigmas es el dogmatismo de un solo paradigma incuestionable, en nombre del cual el totalitarismo es hoy democratizado. Es el paradigma de la homogeneización y globalización del mundo en nombre del "capitalismo total" de Milton Friedman.

De lo que se trata en la actualidad es de conseguir la relativización de todos los paradigmas homogeneizantes, globalizantes y

totalizantes. En el mundo de hoy el único paradigma vigente de este tipo es precisamente el paradigma neoliberal, tan acariciado por los predicadores de la caducidad de los paradigmas. Esta relativización tiene que ocurrir en nombre de las condiciones de posibilidad de la vida humana (siendo la vida humana no la vida de la especie, sino de cada uno de los seres humanos). Los pretendidos críticos del universalismo en nombre de la postmodernidad luchan contra fantasmas que tenían importancia cincuenta años atrás, para no enfrentarse a los problemas reales de hoy. Que se den cuenta de que el socialismo histórico ha desaparecido, pues siguen luchando contra él. Que por fin se den cuenta de que ahora se trata del neoliberalismo y de su política de ajuste estructural. En el caso de emprender esta lucha, se tratará de una lucha perfectamente moderna, sin ningún escape hacia alguna pretendida postmodernidad.

El fin de los paradigmas no es más que otro anuncio del fin del la historia. Personalmente estoy harto de estos anuncios del fin de algo, que jamás desaparece. "Fin de los paradigmas", "fin de la historia", "fin de las utopías", "fin de la metafísica", "fin de la dialéctica", "fin del Estado", fin de las relaciones mercantiles", "fin del matrimonio", "fin del arte", "fin del humanismo", "fin de la modernidad", etc. Hay un sinnúmero de finales que se anuncian todo el tiempo. A cada uno se le ocurre algo diferente, cuyo "fin" anuncia. Estos finales se juntan con "últimas batallas" que aparecen no solamente en el canto de la Internacional, sino también por todos lados. Nixon anunció la guerra del Golfo como última guerra, para que nunca más haya guerras. Hayek, otro gurú neoliberal, anuncia la última batalla en contra del socialismo, lo que viene a ser una última batalla contra la última batalla. Probablemente será la peor última batalla de todas. En la misma dirección apunta la última batalla que ahora propaga Huntington: El Occidente contra el resto *(The west against the rest).*

Lo más enigmático de todo esto es que aquellos que hoy hablan del "fin de los paradigmas", del "fin de las utopías" y del "fin de la historia", se sienten postmodernos. Si la modernidad tiene que superar algo, se trata justamente de estas declaraciones de finales de este tipo y de las políticas correspondientes. El problema de la modernidad es su incapacidad de reconocer la condición humana. Estos paradigmas, las utopías y la propia historia, cuyo final se anuncia en la actualidad, nacen de la condición humana y se refieren a ella. La negación postmoderna de la condición humana sólo nos obligará a repetir todas las desgracias de la modernidad y algunas más. La modernidad necesita tomar conciencia de sí misma; también de los horrores únicos de la historia humana que ha producido. Eso no es ninguna postmodernidad. No es otra cosa que el sueño ilusorio de algunos adictos del capitalismo total.

Todos estos anuncios de algún final y su última batalla consiguiente, no son sino maneras de constituir principios abstractos en nombre de los cuales se adquiere la legitimidad de seguir destruyendo las condiciones de la posibilidad de la vida de los seres humanos. Una teoría crítica tendría hoy que buscar cómo salir de estos absurdos. Estimo que hay que buscar la salida por la relativización de todas las instituciones humanas y de sus abstracciones correspondientes por las condiciones de posibilidad de la vida humana. Pero se trata de una relativización, no de algún nuevo anuncio del "fin" de algo. Esta relativización es una mediación de toda institucionalidad humana por las condiciones de posibilidad de la vida humana como su última instancia. Esto se resume mejor por el imperativo categórico afirmado por Marx, cuando habla del

> ...imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable [5]

[5] Marx, Carlos. "Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Crítica de la religión", en Fromm, Erich. *Marx y su concepto del hombre* (Karl Marx: Manuscritos económico-filosoficos). México D. F., FCE, 1964, pág. 230.

La actualidad de la economía política

Entrevista de Henry Mora [1]

HM.: Ubiquémonos inicialmente en 1970. En esa fecha trabajabas en Chile y eras un observador y analista directo del gobierno de la Unidad Popular, y de la realidad chilena y latinoamericana de ese entonces. ¿Cuáles fueron tus principales tesis sobre el capitalismo, el subdesarrollo capitalista y el socialismo en *Dialéctica del desarrollo desigual*? ¿Cómo concibes la vigencia de estas tesis treinta años después de la primera publicación de esa obra?

FH.: La obra que mencionas nació de la intensa discusión teórica sobre dependencia e independencia, que en ese momento inundaba el debate académico en las universidades de América Latina. El punto de partida de dicha discusión fue la tesis de André Gunder Frank sobre el problema de las causas de la dependencia, que él ubicaba en la extracción de excedente económico y sus mecanismos de operación en el seno de las relaciones capitalistas centro/periferia, argumento que en determinado sentido transformé al sugerir la tesis de que para poder extraer excedente,

---

[1] Economista de la Universidad Nacional, Heredia, Costa Rica.
Entrevista publicada como: Henry Mora, "Una revisita a la obra y el pensamiento de Franz Hinkelammert", en revista *Economía y Sociedad* (Universidad Nacional) No. 11 (enero-abril, 2000).

primero había que destruir la base interna de la producción existente Es decir, la extracción de excedente es a la vez la destrucción de una base de producción previa, con lo que esta extracción de excedente no es el verdadero centro de la problemática, sino la destrucción del sistema de producción preexistente en función de la extracción del excedente, con el agravante de que esta destrucción es de mucho mayor impacto (negativo obviamente) para el curso posterior de estos países que el mismo excedente que se extrae. O sea, el efecto de esta dependencia, producto de la colonización, es una destrucción de potencial productivo que va mucho más allá de lo que es la extracción de excedente.

Desde luego que la extracción del excedente es importante para los centros, pero lo que es crucial para los países que en el mismo proceso se subdesarrollan (como bien apuntó el mismo Gunder Frank), es la destrucción de la base de producción tradicional dentro de la cual vivían, y la implantación de un sistema económico que responde más a la lógica de extracción de excedente y no a la lógica de desarrollo de las fuerzas productivas, en sentido capitalista claro está. Por ejemplo, la India era un gran productor de textiles en el momento de ser conquistado, incluso mucho mayor que la propia Inglaterra, si bien la transformación que se opera en la India a partir de la colonización inglesa conduce de modo deliberado a la destrucción de esta producción textil. ¿Cuál fue el resultado? La transformación de la India en un país exportador de las materias primas que antes se usaban para producir textiles, y la transformación de Inglaterra en el gran productor de textiles que ahora los exporta a la India y al resto del mundo. Esa destrucción de la producción manufacturera artesanal de la India, que era muy importante, supera por su impacto la extracción de excedente que efectivamente se dio. Éste era mi punto de partida en la obra que mencionaste en tu pregunta. Y en cierto sentido enlaza con la distinción entre excedente real y excedente potencial de Paul Baran, distinción que sin embargo Baran no desarrolló lo suficiente, siendo finalmente abandonada por marxistas y neomarxistas.

A partir de allí, el problema del socialismo lo analizo como el intento de construir una nueva sociedad que recupere este "producto potencial" no producido, este producto, en parte transferido por la extracción del excedente, y en parte destruido por la estructura socioeconómica que es impuesta. Se trata entonces del intento de resolver esta gran contradicción impulsando un nuevo desarrollo desde los espacios locales y regionales, y, por supuesto, de la planificación, que choca con una visión de extracción de excedente que es impuesta desde el centro y que se materializa en la relación centro/periferia.

Por otra parte, pienso que en la actualidad esta problemática sigue siendo pertinente, sobre todo en la vigencia de aquella

concepción que propugna por un desarrollo de base principalmente industrial, como el núcleo del desarrollo (re)productivo, esto es, el vínculo entre industrialización y desarrollo como medio de reactivación de la actividad productiva, reprimida por la imposición de comportamientos económicos que siguen estando en función de la lógica de extracción de excedente. Pero debo agregar que hoy en día una teoría de la dependencia debe tener otro enfoque principal, que aunque no excluye la necesidad de la industrialización, debe tener como norte la industrialización como medio para el desarrollo económico integral, y no como un eslabón en la dinamización del sistema centro/periferia. Se trata entonces de una recuperación del desarrollo a partir de lo local y de lo regional.

HM.: ¿Por qué el capitalismo necesitó, en su momento, destruir esa base productiva autóctona, antes de consolidar ese proceso de extracción de excedente en que insistía Gunder Frank?

FH.: Porque el capitalismo central no encontró necesario, no encontró rentable, recrear en la periferia las condiciones que hicieran posible una producción industrial autóctona competitiva, y todo lo contrario, encontró en las aristocracias y burguesías criollas un decidido respaldo en este proceso de "desarrollo del subdesarrollo". Por esta razón se dedicó a aplastar y a destruir la producción preexistente, pero sin sustituirla por un proceso de desarrollo capitalista propio, tal como sí lo lograron las colonias inglesas en América del Norte. Aparece entonces un subdesarrollo en el sentido de destrucción de la propia producción existente y de incapacidad de sustituir lo destruido por un nuevo tipo de producción industrial ("destrucción destructiva", podríamos llamarle, y no "destrucción creadora"). Y como esta nueva producción industrial no ocurre, todo el esfuerzo de los centros se concentra en consolidar una estructura productiva especializada en la producción e importación de materias primas, y con ello en la extracción de excedentes de estos países, sin la más mínima preocupación por el desarrollo de las fuerzas productivas. Solamente en el siglo XX esta preocupación llegaría a tener eco en algunos sectores de las burguesías criollas, lo que conduciría a la época dorada de la industrialización.

Queda claro por tanto que no fue sólo un mecanismo de competencia el que imperó. En el caso de la India, es abiertamente mucho más que eso. Sobre todo es prohibición, es la destrucción, muchas veces forzada, de la industria tradicional que existía antes de la colonización. Porque la competitividad, como elemento central, se desarrolla más tarde, ya bien entrado el siglo XIX, convirtiéndose desde entonces en el principal instrumento de la dependencia, esto es, la imposición del libre comercio. La globalización

vendría luego a profundizar (intensiva y extensivamente) este proceso.

HM.: ¿En América Latina, tal vez el caso de Argentina es el que más se aproxima al de la India?

FH.: Paraguay, Chile, Brasil y también México, y en general los grandes países y regiones que hubiesen podido generar un mercado interno propio y una dinámica endógena de acumulación que fue truncada. Mientras en el norte, Estados Unidos sí pudo levantar un sistema de proteccionismo extremo que tuvo mucho éxito, en América Latina, en los grandes países que mencioné, esto fue impedido, y en consecuencia la competencia arrasó con la producción local.

HM.: ¿Cómo se expresa este mecanismo actualmente?

FH.: Considero que se expresa de manera muy parecida. Pues la capacidad de desarrollo industrial está en la actualidad muy limitada a las inversiones extrajeras, a las llamadas zonas de libre producción o zonas francas de exportación, es decir, una dinámica de la economía que se vuelve a producir a partir de las exportaciones, y que otra vez presenta los mismos grandes rasgos de la clásica extracción de excedente, reprimiendo las actividades locales y regionales, y con una gran incapacidad de los países para reaccionar frente a eso. Tenemos por ende el mismo problema, la producción está en función de la extracción de excedente (exportaciones), y no en función del desarrollo nacional y regional.

HM.: En general, y desde tus primeros escritos, me parece que tu relación con la obra de Marx es la de un interlocutor que reconoce el alcance humano, científico y político de los análisis marxistas sobre la lógica mercantil y la estructura y dinámica de las sociedades capitalistas, pero que al mismo tiempo no duda en rechazar algunas de sus propuestas centrales, en especial sobre la utopía socialista. ¿Se puede ser marxista hoy en día? Te recuerdo que en una ocasión el mismo Marx advirtió a su yerno Lasalle, que él no se consideraba a sí mismo como un "marxista".

FH.: Personalmente siempre me he rehusado a llamarme "marxista"; la expresión no me gusta puesto que refleja un doctrinarismo que rechazo plenamente. Además, en la discusión pública cotidiana tiene una connotación por completo falsa, ya que por lo normal la gente que denuncia a alguien como marxista, no tiene idea alguna de las ideas de Marx, nunca se ha preocupado por estudiarlo a conciencia. Se trata entonces de una expresión que

proviene del sistema imperante de dominación, una expresión orweliana. Decirle a alguien que es marxista es acusarlo de no ser científico, hasta no-persona. Aunque por otro lado, en el caso de los que se llaman (o se llamaban) así mismos marxistas, sobre todo en la tradición de los partidos comunistas pro soviéticos o pro chinos, marxismo no significaba más que pertenecer a la ortodoxia marxista que estas estructuras de poder promovían. Y la cuestión es que la ortodoxia marxista tiene en común con todas las ortodoxias, el hecho de que en el fondo no refleja el pensamiento de su fundador. Esto también ha ocurrido con la ortodoxia cristiana y con la liberal, que no reflejan el pensamiento que está en su origen, sino que lo transforman en función del poder que representan. Hay una transformación evidente del pensamiento de Marx por la ortodoxia marxista, pues esta ortodoxia piensa en términos del poder, mientras Marx piensa en términos de la resistencia y de alternativas frente al poder. Marx es un pensador crítico. El pensamiento de la ortodoxia marxista, en cambio, es un pensamiento no crítico, reconstruido con base en un poder constituido de la sociedad socialista o aun antes (y después) de esta sociedad, un poder constituido por los partidos socialistas, obreros, comunistas, marxistas, con lo cual se transforma todo el pensamiento de Marx, que es un pensamiento a partir de la resistencia, en un pensamiento a partir del poder constituido.

Ahora bien, cuando reflexiono sobre el análisis de Marx acerca de la dinámica de la sociedad capitalista, siempre me ha impresionado mucho el fuerte carácter humano, científico y político de estos análisis marxianos; y pienso que mucho de lo que se critica de ellos es sencillamente falso, al menos a partir de lo que conozco de Marx, puesto que provengo de una formación universitaria básicamente neoclásica, que luego complementé con estudios sobre Europa Oriental y la antigua URSS en un Instituto de la Universidad Libre de Berlín. No obstante, me formé en lo intelectual en un espíritu contrario a la tendencia en este instituto, me formé en un pensamiento más bien positivo con relación al análisis de Marx del capitalismo, y eso ha marcado de manera significativa el curso de mi evolución intelectual. Por eso, cuando estuve en Chile me oriente mucho hacia la discusión marxista, sin embargo siempre sostuve que hay un problema crucial en la concepción de Marx en torno a la solución socialista al capitalismo que él a grandes rasgos ofrece. Se trata, en efecto, de una gran debilidad, pero que no debe ser vista como una simple debilidad del pensamiento de Marx, pues se trata en el fondo de un límite de la misma modernidad, en cuanto que visión de toda una época histórica, límite que aparece tanto en Marx, como en los análisis neoclásicos. Se trata de la idea central de que puede construirse una sociedad de absoluta transparencia, de absoluta humanización, en la cual el poder se ejerza de

modo directa y sin distorsiones de ningún tipo, siempre en función de un bien común, esto es, el pensamiento de sociedades perfectas. Éste es un pensamiento que corresponde en profundidad a la modernidad, y del cual Marx no logra escapar. Pienso que en esto consiste la gran debilidad de su pensamiento.

Pasemos ahora a la otra parte de la pregunta. El que se declare muerto a Marx, es parte de un fenómeno muy curioso. Muerte de Marx, muerte de las ideologías, muerte de las utopías, muerte de Dios, muerte de la metafísica, muerte de la dialéctica, muerte de la teología de la liberación, todo esto se nos dice que ha muerto, no obstante, en la realidad vive y perdura. Nada de lo que se ha anunciado como muerto se encuentra efectivamente muerto, pues de ser así, ya no se hablaría más del asunto, ya no se lo tomaría en cuenta para nada. Por eso, que se diga y se insista en que Marx está muerto, precisamente comprueba lo contrario, porque si fuera así no se diría ni una cosa ni la otra, no se hablaría de él en absoluto.

HM.: Volviendo a la antinomia entre resistencia y opción por el poder que mencionabas al inicio de tu respuesta. ¿Es equivocado optar por el poder, no necesariamente desde una perspectiva marxista de toma del poder, sino incluso desde una que no considere al capitalismo como el fin de la historia?

FH.: No es equivocado, la transformación del poder hace falta, y hace falta más democracia, y más derechos humanos que no se violen, sin embargo considero que esta transformación debe darse desde la resistencia y no desde la toma del poder mismo. Hay que repensar toda esta tradición de la opción por el poder y su relación con la transformación social. Por supuesto, alguien tiene que transformar el poder, algún sujeto social, si bien el que realice esta transformación tiene que hacerlo bajo la constante presión de un movimiento que no esté en el gobierno; el movimiento de masas no debe disolverse en el gobierno, aunque haya gobiernos afines a un movimiento de resistencia. De lo contrario, el movimiento de resistencia se disuelve y entra en una simple lógica del poder.

Entonces, hay que distinguir con claridad entre estos dos poderes, entre esta dualidad del poder que ha imperado desde la misma conquista europea de América. Por un lado, el poder establecido; por otro lado, un poder de resistencia que no aspira al gobierno, pero sí a una presión constante hacia el gobierno para propiciar las transformaciones necesarias. Pienso que la gran falla del movimiento socialista fue que ciertamente se creyó estar en el poder, no obstante los que estaban en el poder transformaron todo el pensamiento marxista en un pensamiento en función del poder, y de esta forma el movimiento que los había llevado al gobierno, y

con eso al ejercicio del poder político, se desvaneció frente a esta transformación.

HM.: ¿Entonces, aun llegando al poder hay que continuar con la resistencia?

FH.: Sí, en vista de que el movimiento no debe ser dominado por el gobierno. Esto es algo que aparece con las zapatistas, en Chiapas, y creo que hay que trabajar mucho en ello; de lo contrario, el pensamiento de resistencia se suma al pensamiento del poder y pierde todo su sentido revolucionario. Es lo que pasó con el pensamiento de Marx, que fue transformado en su contrario. Hay como una inversión del pensamiento, que ocurre en cuanto se pretende acceder al poder; emerge una lógica del poder que transforma todas las pautas con las cuales ese pensamiento se originó.

HM.: ¿Tiene esto relación con la lucha por la hegemonía en Gramsci?

FH.: La lucha por la hegemonía en Gramsci no es la lucha por el poder, es la lucha del movimiento para lograr hegemonía. Y estimo que la búsqueda de hegemonía es legítima y necesaria, sin embargo la hegemonía no debe conducir al movimiento hegemónico a que él mismo ejerza el poder, porque entonces se enreda en sus redes (la lógica en función del poder) y se disuelve.

HM.: Profundicemos un poco el tema de la pregunta anterior. He escuchado varias veces la afirmación de que Marx estuvo cincuenta por ciento errado y cincuenta por ciento en lo correcto. Errado en su temprana conceptualización del socialismo, acertado en su diagnóstico del capitalismo. ¿Estás de acuerdo con este juicio? De no ser así, ¿cuál dirías que fue el principal error de Marx en su análisis del capitalismo y en su consecuente propuesta sobre el socialismo?

FH.: Bueno, eso de cincuenta y cincuenta es difícil de precisar, pero creo que en verdad la problemática del pensamiento de Marx se origina en sus concepciones acerca del socialismo, mientras que su análisis del capitalismo mantiene una vigencia sorprendente. Hace dos años, a propósito de la conmemoración de los ciento cincuenta años de la publicación del *Manifiesto comunista*, fue llamativo ver cómo los diarios nacionales (*La Nación* por ejemplo) e internacionales le dedicaron un espacio importante al pensamiento de Marx, con el notable hallazgo por parte de los periodistas a quienes se les encomendó la redacción de estas notas, que este análisis temprano de Marx del capitalismo es una brillante anti-

cipación del capitalismo globalizado de hoy, apreciación que por cierto comparto plenamente.

Con respecto a la ley del valor, y yo lo ampliaría a toda la teoría del valor de Marx, esto es, su análisis sobre la mercancía, pienso que esta teoría sigue siendo central y sigue interpretando de modo adecuado al capitalismo actual, así como interpretó al capitalismo de finales del siglo XIX. Claro está, hay que transformarla en lo que corresponda. Esta transformación es necesaria y obligada cuando una teoría se desarrolla junto y con en el curso de la historia. No obstante aquí quiero hacer una anotación necesaria, pues la teoría del valor de Marx depende de una determinada conceptualización de la economía que es válida, aunque no absoluta. Cuando se concibe a la economía como ámbito de la reproducción de la vida humana, la teoría del valor trabajo es la teoría adecuada para este enfoque, y no es separable del mismo, no puedes hacer lo uno sin lo otro. Por eso, cuando la teoría económica burguesa chocó con el pensamiento de Marx y con toda la economía política anterior, realizó una transformación profunda del concepto de economía, el cual devino en administración de la escasez, o de los recursos escasos. No fue ya más el ámbito en el cual se asegura la reproducción de la vida humana, la preservación de la vida humana. Este elemento central desaparece del pensamiento neoclásico, y ahora el problema central es el de la administración de la escasez. Por ejemplo, Max Weber lo describe de la siguiente manera: cuando un cura cobra por oficiar una misa, hace economía, y con ello la misa se transforma en un bien económico, en cuanto es un bien escaso y en cuanto recibe un precio que está vinculado con la demanda y la oferta en un mercado.

Pero si tomamos el concepto de economía como el espacio de reproducción de la vida humana, lo económico es la producción y reproducción de los elementos que el ser humano necesita para vivir, con lo cual aparece como punto de partida, si pretendo plantear teóricamente el problema, la teoría del valor trabajo como necesidad. Cuando cambio el concepto y transformo la economía en administración de la escasez, lo que además significa orientar ahora toda la visión de lo económico por la oferta y la demanda, el mercado y la ganancia, con independencia del ser humano de que se trate, entonces, misas, servicios de hospedaje, fábricas, entretenimiento, etc., todos tienen la misma figura, y por consiguiente la teoría del valor trabajo no cumple ningún papel y en efecto sale sobrando. Esto también contribuye a explicar por qué, cuando la teoría económica se transforma en neoclásica, deja de lado la teoría del valor trabajo y se acuerpa en la teoría subjetiva del valor, primero el valor utilidad (cardinal y ordinal), y después en la simplicidad empirista de la derivación de los precios por medio de

la oferta y la demanda y sus conceptos relacionados (competencia, eficiencia, etc.).

Si haces economía política tienes que discutir el concepto de lo económico, y entonces lo económico es la reproducción de la vida humana. En este caso, la teoría del valor trabajo es lo que necesitas. Y esto muestra asimismo por qué la teoría económica burguesa clásica se mantuvo anclada a esta concepción de la economía como reproducción de la vida humana, lo que se evidencia en la teoría del salario de Adam Smith y de David Ricardo (con sus respectivas limitaciones). Polanyi insiste mucho en el cambio que ocurre, según él, en los años treinta del siglo pasado, cuando el pensamiento económico deja de lado esta concepción de la economía como ámbito de la reproducción de la vida humana y pasa, en la segunda mitad del siglo XIX, a la concepción de la economía como administración de la escasez. En la teoría económica eso expresa el manchesterianismo, y Manchester tiene en el siglo XIX un significado parecido al que hoy tiene Chicago. Cuando Polanyi se refiere al concepto de la economía como ámbito de la reproducción de la vida humana, la llama "economía sustantiva". Y esto es aplicable al concepto de lo económico que subyace todavía en la economía política clásica, aunque seguramente de forma fetichizada, tal como lo aclaró Marx.

Pensar hoy en la continuidad de Marx, significa pensar, volver a pensar y seguir pensando la economía como el ámbito de la reproducción de la vida humana, el cual es un concepto efectivamente distinto del concepto de administración de la escasez.

HM.: Ahora bien, en una conferencia que impartiste en 1980, en la maestría en economía del desarrollo de la Universidad Nacional Autónoma de Honduras, decías que el tema de la escasez y la asignación de recursos es un tema pertinente, independientemente de que la economía política no lo haya desarrollado. ¿Sería posible absorberlo desde la lógica de la teoría del valor trabajo?

FH.: Como ya he mencionado, la teoría del valor trabajo ve lo económico desde una perspectiva diferente a como lo ve una teoría de administración de la escasez, y suele ocurrir en todo desarrollo del pensamiento teórico que dos puntos de vista diferentes y en apariencia excluyentes tienen que coexistir para poder explicar la realidad. No puedes explicar la realidad con un solo punto de vista, por lo que puedes tener puntos de vista efectivamente contrarios y necesitar de los dos para entender la realidad. La realidad no es simple, es parte de la complejidad. Es parte de la dialéctica del pensamiento científico. La administración de la escasez es hija de la razón instrumental medio-fin, la teoría del valor trabajo es hija de la razón reproductiva en función de la vida humana. Ambas son

necesarias y legítimas, y yo no incluiría a ninguna en la otra. Lo que se requiere es más bien un pensamiento de síntesis.

HM.: Sigamos debatiendo sobre Marx, para tratar un asunto de gran actualidad y trascendencia para la continuidad de la vida en el planeta. Muchos ecologistas consideran a Marx un iluminista antropocéntrico, casado con la ideología del progreso y la exaltación materialista del desarrollo de las fuerzas productivas. ¿Consideras que hay en Marx elementos valiosos para el desarrollo del pensamiento ecologista moderno?

FH.: En primer lugar, déjame decirte que tengo un gran problema con el concepto de lo antropocéntrico, tal como lo manejan algunos pensadores sociales y ecologistas. Nuestra sociedad no es antropocéntrica, eso es un absurdo, en ella no está en el centro el ser humano. Antropocéntrico significa que en el centro de la concepción teórico-filosófica está el ser humano, pero nuestra sociedad es mercado-céntrica y capital-céntrica, no es antropocéntrica. Esta confusión proviene de una discusión puramente filosófica y vacía de contenido. Además me pregunto, ¿cómo puede ser que si pongo al ser humano en el centro de una visión sobre el mundo, entonces destruya la base de vida del ser humano? De nuevo es un absurdo. Por tanto, el ser humano no está en el centro, otra cosa está en el centro.

Volviendo a la pregunta, decir que un pensador es un iluminista antropocéntrico, es decir que está casado con una concepción del individuo como individuo propietario, no del ser humano viviente. Si ponemos al ser humano viviente en el centro, esta confusión desaparece, razón por la cual considero que Marx no es un iluminista antropocéntrico, aunque sí es muy antropocéntrico. Él pone en el centro de su reflexión sobre lo económico y lo social la reproducción de la vida humana, y esto significa que enseguida considera, en este mismo centro, la necesidad de respetar la naturaleza, porque sin naturaleza no existe vida humana. Y éste es un punto de vista, a partir del ser humano, sobre la naturaleza; a la naturaleza hay que respetarla para que el ser humano pueda estar en el centro. La visión de que el ser humano puesto en el centro destruye la naturaleza, o sea destruye su propia base de vida, es una visión sumamente curiosa. No se puede poner al ser humano en el centro a la vez que éste destruye su propia casa. Es una figura ideológica de la que Marx no es responsable

Y es que en todo este problema, Marx es muy explícito. Él le reprocha a la sociedad capitalista que al producir la riqueza en función de la valorización del valor, destruye las fuentes de toda la riqueza, esto es, la tierra y el trabajador; con eso le reprocha al capitalismo precisamente no ser antropocéntrico, no poner al ser

humano en el centro. No obstante, sigue presentándose el problema de que Marx es un pensador de la modernidad. Por consiguiente, está convencido de que la solución a esta contradicción no se encuentra en pugna con lo que llamaste "exaltación materialista del desarrollo de las fuerzas productivas", sino que para él se trata de un problema de reorganizar la coordinación de estas fuerzas productivas, para que se desarrollen en correspondencia con las necesidades del ser humano y de la naturaleza. Es el pensamiento del desarrollo de las fuerzas productivas en armonía con el desarrollo del ser humano y de la naturaleza. Creo que aquí hay un elemento que en efecto él no ve, y es que el propio desarrollo de las fuerzas productivas, cuando es puesto en términos de la maximización de las tasas de crecimiento, está en conflicto con la propia sobrevivencia del ser humano y de la naturaleza, tanto en una sociedad capitalista como en una de tipo socialista. Pienso que aquí hay una debilidad. Sin embargo, Marx es uno de los primeros que coloca en el centro, o en uno de los centros de su pensamiento, la necesidad de armonizar el desarrollo de las fuerzas productivas y la existencia del ser humano en esta nuestra única tierra (la nave espacial Tierra, la llamó Boulding). No resuelve el problema, pero ciertamente lo plantea, y ya esto es de por sí valioso

HM.: Dejemos a Marx por ahora. La referencia crítica a Hayek, Nietzsche, Popper y Weber es también constante en tus trabajos teóricos, si bien en el caso de Weber aprecio un esfuerzo más notorio por recuperar parte importante de su pensamiento. ¿Cuál es, a tu juicio, la actualidad de Max Weber para el análisis social contemporáneo?

FH.: Quisiera comenzar aclarando el sentido que doy al pensamiento crítico y a la crítica misma como instrumento del desarrollo científico (en una tradición muy kantiana). Y es que estimo que en este tema Popper ha tenido una influencia fatal, al asumir el sentido de la crítica declarando lo criticado como algo desechable. Una visión de la totalidad del pasado del pensamiento humano como desechable, estando todo por hacerse. No habrían pensamientos criticables que mantengan validez, sobre todo en el campo de las ciencias sociales, y muy especialmente en su visión de Marx, una obra desechable, inservible. No creo que en esto consista el verdadero poder de la crítica. La crítica es recuperación de lo criticado, es determinar el marco de validez del pensamiento criticado. Un pensamiento que no tiene ninguna validez tampoco tiene importancia, no aparece. Y ahí tienes a estas figuras que mencionaste: Hayek, Nietzsche y Weber. En cierto y diverso grado, trato de recuperar a estos tres pensadores y de establecer el marco de validez de sus pensamientos. En el caso de Hayek, él mismo

tiene muchos elementos sin los cuales es muy difícil interpelar y criticar su propia teoría, en particular su crítica a la sociedad transparente. Me refiero al concepto de conocimiento perfecto de la teoría económica, el cual nos conduce a una crítica a Hayek, porque él, después de realizar esta crítica, ofrece una solución que depende totalmente de las posiciones que ha criticado. La solución de Hayek, en cuanto a su interpretación del capitalismo, sólo es sostenible bajo el supuesto del conocimiento perfecto que él critica. De todas maneras, hay elementos valiosos que rescatar en su pensamiento, y lo intento.

Max Weber, especialmente, es de suma importancia por haber elaborado el concepto de la razón instrumental como nadie lo había hecho, esto es, la razón medio-fin, la racionalidad medio-fin. Hay en él una elaboración muy superior a la de sus predecesores sobre este punto, aunque desde luego no parte de cero, pues ya antes de él había conciencia acerca de esto. Weber, no obstante, ofrece una elaboración tal, que su desarrollo de la razón instrumental es necesario para hacer una crítica al capitalismo y al socialismo. Por ello, Weber establece un hito en la ciencia social, incluso con respecto a Marx, ya que aunque en Marx está presente esta problemática de la racionalidad medio-fin, sobre todo en sus análisis del proceso de trabajo, es claro que la elaboración de Weber va mucho más lejos, convirtiéndose para mí en una figura clave.

Pero esta visión de la razón instrumental debe a su vez ser criticada, y aquí Max Weber es presa de sus limitaciones, porque sostiene que esta crítica a la razón medio-fin sólo puede basarse en juicios de racionalidad material, o juicios de valores que la ciencia no puede y no debe efectuar. Y como la ciencia no puede efectuar estos juicios de valor, ningún argumento científico permitiría hacer la crítica de Weber, razón por la cual su pensamiento se presenta a sí mismo como no criticable, como un pensamiento absoluto. De esta forma pretende alcanzar la verdad absoluta declarando no científicas todas las críticas posibles, de donde deriva el pensamiento de verdad absoluta que nos domina hasta hoy, conformismo intelectual que nos lleva a un paroxismo: se ha alcanzado una verdad absoluta en vista de que todos los argumentos que podrían ser usados para criticarla son declarados no científicos, juicios de valor que incluso se tratan como juicios de elección, de preferencias, de gustos. Criticar la razón medio-fin se convierte entonces en un asunto de juicios de valor frente a los cuales la ciencia no puede tomar posición, con lo que se elimina toda crítica posible. Ésta es la posición de Weber, sin embargo es claro que no todo juicio basado en la racionalidad material es un juicio de valor, tal como él piensa.

HM.: ¿Es necesario, entonces, reconstruir la teoría económica incorporando explícitamente el problema de los juicios de valor y de la ética?

FH.: En efecto, y considero que ello sólo es posible desde el ámbito de la reproducción de la vida humana, puesto que únicamente si introduces la reproducción de la vida humana como último criterio de racionalidad, tienes una referencia válida para la crítica de la razón instrumental medio-fin, a partir de la cual es posible romper el círculo vicioso de declararla incriticable. No obstante es importante resaltar aquí las propias contradicciones de Max Weber, ya que al mismo tiempo que declara lo anterior, usa de forma constante argumentos de racionalidad material en sus análisis, lo que desde luego significa que no puedes hacer una ciencia empírica (como la economía) puramente formal. Existe, por consiguiente, una contradicción profunda en el propio centro del pensamiento de Weber, y en este punto es válida la crítica a Marx, pues ¿qué sentido tiene sostener a ultranza una razón instrumental, si ello no garantiza la continuidad de la vida humana? El problema, por ende, es cómo se interrelacionan razón instrumental y reproducción de la vida humana, racionalidad medio-fin y racionalidad reproductiva.

HM.: ¿Es Marx un autor que trata expresamente de lograr ese vinculo dialéctico constante entre lo formal y lo material?

FH.: En sus análisis del capitalismo claramente es así, pero en sus proyecciones teóricas sobre el socialismo él cree poder disolver la diferencia, y la transparencia absoluta se convierte en un mecanismo muy parecido a la mano invisible de Adam Smith, que garantiza, ahora por la vía institucional, la total armonía entre los seres humanos. Sin embargo, de hecho, esta visión monolítica de la sociedad se manifiesta en todo el pensamiento de la modernidad, como apunté antes.

HM.: Weber niega la posibilidad de abolir las relaciones mercantiles, ¿es posible conciliar este punto de vista con el pensamiento de izquierdas que ha aspirado, al menos hasta hace pocos años, a realizar este tipo de abolición?

FH.: Pienso que en esto Weber tiene toda la razón, no tengo la menor duda de ello, no obstante lo interesante es ver cómo él argumenta esta imposibilidad. Lo hace precisamente sobre la base de argumentos de racionalidad material, porque sostiene que sin relaciones mercantiles la humanidad simplemente no podría sobrevivir. Por tanto, en el fondo en su pensamiento interactúan la

racionalidad formal y la racionalidad material, aspecto que hay que desarrollar.

HM.: En *Crítica a la razón utópica* expones la tesis del "realismo en política como arte de lo posible".

> ...el problema político —escribes en la introducción— no consiste en la realización de tales sociedades perfectas, sino tan solo en la solución de los muchos problemas concretos del momento. ...la ilusión de poder realizar sociedades perfectas es una ilusión trascendental que distorsiona el realismo político. Tal ilusión trascendental se supera únicamente por una crítica que revele el carácter trascendental de los conceptos de perfección, pero sin pretender renunciar a ellos.

¿Cuáles son los más importantes de estos "muchos problemas concretos del momento" para Centroamérica y para América Latina en la actual fase histórica, y cuál es el pensamiento utópico en que debe inscribirse la solución de tales problemas?

FH.: Los problemas claves son la exclusión de la población de los mecanismos básicos de sobrevivencia digna (o incluso de la sobrevivencia sin más) y la destrucción de la naturaleza, con el consiguiente deterioro de todas las relaciones sociales que está ocurriendo. Pero no contrapongo, y esto debo enfatizarlo, todos estos problemas concretos del momento a la utopía, sino sólo a la utopía de sociedades perfectas, lo que es muy diferente. Una utopía no es necesariamente una utopía de sociedad perfecta. Ésta empieza en la modernidad, es prácticamente parte constitutiva de la modernidad, pensamientos como los de Tomas Moro por ejemplo. Aunque la primera gran utopía de sociedad perfecta que aparece es la de Adam Smith, la utopía de la mano invisible. Polanyi la reconoce como la gran utopía que se halla detrás de las grandes transformaciones del mundo desde los siglos XVIII y XIX, y que en buena parte todavía prevalece hoy. La utopía de sociedad perfecta imposibilita la solución de los problemas concretos, puesto que no parte de ellos; de hecho los desprecia en favor de la gran utopía, que en la actualidad es la utopía del mercado total. Se trata de la creencia en que la gran utopía, por su propia dinámica, resolverá a la postre todos los problemas concretos que puedan aparecer. Por eso también hablo de un capitalismo utópico. Hay un gran movimiento hacia el capitalismo utópico que transcurre desde el siglo XVIII, y que hoy se mantiene, al menos discursivamente.

Estas utopías de sociedad perfecta reaparecen en el sistema socialista, que al transformarse en una estructura de poder crea una utopía con muchas analogías a esta utopía burguesa capitalista de la mano invisible, la utopía de la transición al comunismo

mediante la maximización de las tasas de crecimiento. En el caso de la utopía que subyace en el socialismo, no obstante, es curioso que en su raíz era una utopía anarquista, un mundo sin instituciones, y en consecuencia, sin instituciones que fueran perfectas, para luego transformarse en una utopía de sociedad perfecta, esto es, la planificación perfecta.

Ahora bien, cuando hoy se trata de reintroducir los problemas concretos, y con ello enfrentarse a la maquinaria del utopismo abstracto, como subyace en buena parte al propio proceso de la estrategia de globalización, vuelve a aparecer una utopía, si bien una utopía que no es ya de sociedad perfecta, sino una utopía de convivencia, de no exclusión, una utopía que todos los movimientos populares hasta cierto punto han compartido a través de la historia, una utopía de la nueva tierra, tal como aparece en la tradición cristiana. Utopías de este tipo son utopías de convivencia humana, más allá de la lógica de las instituciones. Considero que ésta es la clase de utopía que puede prevalecer en la actualidad, reorientándose hacia la solución de los problemas concretos y sin esperar que alguna dinámica institucional, sea nacional o mundial, tienda a resolverlos de manera automática. Es aquí cuando aparece un determinado concepto de realismo en política, como arte de lo posible. Hacer posible aquello que la sociedad, orientada por estos automatismos institucionales, declara imposible.

Si hoy quieres hacer una política a partir del ser humano, tienes que tornar posibles estas soluciones concretas frente a un sistema que las declara imposible, y que efectivamente las trata de impedir y hacerlas imposibles. Creo que el realismo en la política es volver posible lo imposible, lo más que se pueda, lo más que nos podamos acercar.

HM.: Tratemos de redondear algunos de los temas que hemos estado tratando. La democracia posible y los derechos humanos en América Latina es el eje que articula tu libro de 1987, *Democracia y totalitarismo*. En el plano económico, y tal como ya lo has apuntado, el problema de la reproducción de las condiciones materiales que hacen posible la vida humana aparece como el problema fundamental, al cual, la teoría económica neoclásica le ha dado la espalda. ¿Cuáles serían los elementos centrales por desarrollar dentro de un enfoque de "eficiencia reproductiva" o "racionalidad reproductiva"?

FH.: La teoría neoclásica es una teoría que se basa de manera exclusiva en el análisis de la acción como una relación medio-fin, y el problema de toda acción medio-fin es que en sí misma es ciega ante los problemas de la eficiencia reproductiva, y puede llegar al absurdo de teorizar la forma más eficiente de cortar la rama del

árbol sobre la cual se está sentado. Se centra en la operación medio-fin de una acción, sin embargo no puede reflexionar acerca de la eficiencia reproductiva o la racionalidad reproductiva en la que, necesariamente, esta acción se encuentra inscrita. Entonces, no puede distinguir entre la rama del árbol en la cual estoy sentado y ramas del árbol en las que no lo estoy. Este criterio de la racionalidad reproductiva debe estar presente en toda teoría de la asignación de recursos, incluso para dar respuesta a los problemas que surgen de la lógica misma de la racionalidad instrumental, pero que el pensamiento neoclásico sólo trata en términos de externalidades, o sea, de los efectos no intencionales de una acción guiada por la lógica medio-fin. En la teoría de Marx, se trata de los efectos que el productor produce a sus espaldas, efectos que la relación instrumental no revela, no puede revelar, pese a que son fundamentales para el ser humano y su sobrevivencia. Esto no significa que no haya un problema económico que enfrentar en términos de asignación racional de los recursos (la palabra óptima no me gusta), una asignación racional de los recursos en términos de la lógica medio-fin. No obstante, al eliminar de la razón medio-fin aquellos aspectos que tienen como consecuencia la destrucción de la racionalidad reproductiva, la teoría neoclásica desemboca en formalismos y se ve imposibilitada de teorizar esa problemática de como evitar que cuando se corten ramas de un árbol, no se corte la rama sobre la cual me hallo sentado.

HM.: Para desarrollar este enfoque de la racionalidad reproductiva, ¿qué papel cumpliría la incorporación explícita de un sistema de división social del trabajo dentro de una economía de mercado o dentro de una economía no de mercado?

FH.: El desafío teórico consiste en desarrollar este criterio de la racionalidad reproductiva, que tendría que ser desarrollado como teoría de la división social del trabajo. Es lo mismo, la división social del trabajo es el desarrollo racional del criterio de existencia y racionalidad reproductiva.

HM.: Quisiera ahora tratar un tema que estoy seguro interesa a muchos de nuestros lectores. ¿Cómo entender la constante reflexión teológica que suele acompañar a tus análisis económicos y sociológicos? ¿Acaso es la teología —contrario a lo que creía Gramsci— una fuente más del lenguaje científico sobre la realidad?

FH.: Si me lo permites, quisiera darle un giro a la pregunta y plantearla de esta manera: ¿cómo llegué a asignarle tanta importancia a las reflexiones teológicas que suelen acompañar a los análisis de los economistas cuando hacen teoría económica? Para

comenzar, regresemos al concepto de la mano invisible en Adam Smith, que es el guión filosófico de su tiempo, y que proviene de Isaac Newton. Sí, Newton, el descubridor de las leyes de la gravedad universal, sorprendido ante su genial hallazgo, no tuvo problema en considerar la gravitación como una mano invisible de Dios que guiaba el curso de los planetas (Dios no juega a los dados, se diría siglos después). Pero hay más que esto. El Dios medieval, el Dios metafísico medieval, tiene dos características centrales: Él es omnisciente y es omnipotente. Tomemos ahora la teoría económica, y de modo muy especial la teoría neoclásica, aunque estos rasgos aparecen asimismo en Smith. Un rasgo central del modelo del equilibrio general es que éste también descansa en conceptos de omnisciencia y omnipotencia. La omnisciencia aparece como el supuesto de conocimiento perfecto, fundamental para poder desarrollar la teoría de la competencia perfecta, y que reaparece en las teorías socialistas de la planificación perfecta. Tenemos por ende que la omnisciencia aparece centralmente vinculada con el pensamiento teórico económico. Por otro lado, la omnipotencia se manifiesta en el concepto de progreso, de progreso infinito, y todas estas teorías operan con un concepto de progreso infinito que es sinónimo de progreso hacia la humanización total y absoluta. El progreso infinito es visto como un progreso hacia la omnipotencia del ser humano (y de paso hacia la inmortalidad), en consecuencia, la omnipotencia está en la facultad de poder desarrollar este progreso infinito.

Para mí, es sorprendente cómo la imagen del Dios metafísico de la Edad Media vuelve a aparecer como imagen del *homo faber* en la teoría económica, y con todos sus rasgos centrales. Por tanto, me parece que hay un problema teológico incrustado en la teoría económica, que no se puede ignorar, aunque se reduzca a un asunto puramente metodológico. Entonces, una crítica teológica al Dios metafísico de la Edad Media, también conduce a una crítica teológica de estos esquematismos de la teoría económica moderna. Está presente por todos lados y aunque hay algunos intentos de disolverlos, como en la teoría económica del riesgo, la crítica del supuesto de conocimiento perfecto nunca ha llegado muy lejos. Ni siquiera en Hayek, quien termina aceptando que el mercado opera *como si* tuviera tal conocimiento perfecto, con lo que de nuevo aparece la imagen del Dios metafísico directamente en el centro de la teoría económica, lo cual me ha llevado a vincular la crítica de la economía política y de la teoría económica con lo teológico, crítica que considero imprescindible. Todos los conceptos teológicos, conceptos claves de la tradición teológica, aparecen como conceptos claves de la teoría económica moderna hasta hoy. Y aquí también surge un problema para la teología. Cuando la teología tiene un Dios metafísico omnisciente y omnipotente es perfectamente compatible, pero cuando aparecen teologías que no tienen ese Dios

metafísico, ya no son compatibles con la teoría económica, y no se trata simplemente de un problema de ética, es un problema de comprender el núcleo de este pensamiento teológico, y ahí uno se da cuenta que la discusión sobre la utopía implica teología; teología y utopía se hallan muy vinculadas. Y cuando la utopía es una utopía de sociedad perfecta, te aparece necesariamente, teológicamente, un Dios metafísico, un Dios omnisciente, y te aparece un ser humano, en modelo, que es omnisciente y omnipotente, a imagen y semejanza de su Dios metafísico.

Es decir, y para resumir, la teoría económica hace teología, y lo que hago es simplemente hacer explícito este hecho, no lo introduzco, aunque para mí es importantísimo percatarse de ello. No es, por consiguiente, introducir la teología en la teoría económica, sino revelar, explicitar el hecho de que la propia teoría económica contiene teología.

HM.: ¿Esta impregnación por un Dios metafísico de la teoría económica aparece, también, en otras disciplinas de las ciencias sociales?

FH.: Sí, pero no tan explícitamente. Por ejemplo, hay un autor en la jurisprudencia, Carl Schmitt, quien insiste en los vínculos entre la jurisprudencia y la omnipotencia, la jurisprudencia y la constitución del hecho público, el Estado autoridad y la omnipotencia, quizás de forma un tanto implícita, si bien fácil de sacar a la luz. En uno de sus libros, *Teología política*, hace un análisis del poder desde el derecho y a partir de la teología, llegando a posiciones cercanas al movimiento fachista de su época (en especial del caso español). Sin embargo igualmente se manifiesta en la física, por ejemplo el demonio de Laplace.

HM.: ¿En tu crítica del pensamiento conservador, en *Crítica a la razón utópica*, no mencionas algo parecido?

FH.: Creo que la problemática aparece constantemente en la ciencia social contemporánea.

HM.: ¿Pero por qué crees que en la economía este punto aparezca de forma tan contundente?

FH.: Pienso que ello se debe al hecho de que la economía contiene una reflexión sobre el lugar que ocupan en la existencia los medios de vida, todos los medios para vivir, y éstos son centrales para cualquier imagen de Dios. Todos los dioses son dioses de la vida, desde el dios Sol de los egipcios hasta el dios hebreo, pasando desde luego por la diosa de la fertilidad que

encontramos en muchas sociedades agrarias. En consecuencia, el puente esta ahí. Lo que es curioso, realmente curioso, es que esta imagen de un Dios metafísico se incruste de modo tan profundo en una ciencia que se presenta a sí misma como ciencia empírica, que recibe premios Nobel por su pretendida rigurosidad, pero que sin embargo tiene un núcleo teológico tan claro y que no lo desarrolla, que no lo considera, que no se da cuenta de ello.

HM.: "Capitalismo total y resistencia" parece ser el eje que articula la colección de escritos que aparecieron en 1995 bajo el título *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. Sostienes allí que el capitalismo salvaje es una máquina autodestructora del ser humano y de la naturaleza. ¿Qué proyecto o proyectos de sociedad son posibles (pensables y realizables) como alternativa a este capitalismo del mercado total? Lo anterior, con especial referencia al grupo de países que seguimos denominando "Tercer Mundo".

FH.: Lo primero que habría que destacar, con respecto a la tradición de pensar en alternativas, es que cualquier alternativa (pensable y realizable) debe darse al interior de las grandes instituciones que se han conformado en la historia de la Humanidad, en especial, el mercado y el Estado, aunque digamos, en remembranza de la tradición anarquista, Estado, mercado y matrimonio (las tres instituciones que los anarquistas quieren que desaparezcan). Considero que éste es un punto de partida que no debería implicar mayor discusión. Desde luego, siempre habrá espacio para la discusión, pero partir, en la búsqueda de alternativas, de la abolición del dinero, del Estado, y del matrimonio, significa pretender abolir la condición humana misma. Más bien pienso que las alternativas tienen que fraguarse dentro de estas instituciones y no se puede pretender, como proyecto político, un más allá de estas instituciones, un más allá trascendental. Si enfocas utópicamente un más allá de estas instituciones, entonces hazlo en términos religiosos (el tema religioso es por cierto necesario), pero no en términos de proyecto político. Abandonemos todos estos abolicionismos de las instituciones o de los pensamientos, tan presentes en las utopías de sociedades perfectas. Partamos de los problemas concretos de las sociedades concretas, aunque sin pretender arribar a sociedades perfectas en las que pretendidamente reinará la libertad total, la humanización total, el mercado total o la planificación total.

Establecido lo anterior, ¿cuál es la alternativa al capitalismo del mercado total? Pues una sociedad de mercados sin mercado total. Y sin mercado total significa que los mercados sean replanteados desde lo local y lo regional, a partir de los problemas concretos que aparecen, a la vez que el mercado mundial no debe verse como la condicionante en última instancia de los planos local,

regional y nacional. Y podemos conectar este punto con el problema de las distorsiones del mercado. Los teóricos del capitalismo total han levantado la imagen ficticia de la eliminación de todas las distorsiones del mercado por medio del mercado total, cuando lo cierto es que la única manera de eliminar todas las denominadas distorsiones del mercado es eliminando todo contenido concreto del mercado mismo, convirtiéndolo en una ficción imaginaria, con lo cual el mercado pierde de hecho la posibilidad de solucionar problema concreto alguno, porque los problemas concretos se disuelven ahora en la lógica del sistema, y si éste no los soluciona entonces no hay solución, y no deben ser solucionados. Por consiguiente, debemos reenfocar el problema desde lo local y lo regional.

La defensa del ser humano en su necesidad de reproducir la vida, puede en efecto producir efectos no intencionales que la teoría económica neoclásica llama distorsiones, no obstante puede ser legítimo que éstas se produzcan, siendo necesario diferenciar cuáles distorsiones son necesarias para que el ser humano pueda vivir y cuáles no. La actividad humana puede producir distorsiones sobre el mercado, la acción pública puede tener el mismo efecto, al igual que el mercado puede provocar distorsiones sobre el Estado y las personas. Y es lógico que así suceda, puesto que no vivimos en una sociedad de ángeles. Pero surge un problema con el concepto de eliminación de las distorsiones, cuando éste es totalizado, pues esta eliminación a partir de la noción de mercados perfectos puede conducir a la destrucción del ser humano y de la naturaleza, y es un concepto que torna imposible cualquier defensa de los derechos humanos. El problema no consiste en flexibilizar la fuerza de trabajo en función del mercado, sino en flexibilizar el mercado en función de la vida humana y de la naturaleza externa.

HM.: Volviendo a la primera parte de tu respuesta, me viene a la mente aquella famosa dicotomía entre reforma y revolución que se planteaba en el movimiento obrero de las primeras décadas del siglo XX. ¿Es una especie de reformismo al interior de las instituciones lo que propugnas? Particularmente pienso, como en una ocasión apuntó Carlos Pereyra, que el riesgo del reformismo aparece sólo cuando las reformas propugnadas no se articulan en una estrategia global de transformación de la sociedad.

FH.: En efecto, desde la izquierda se volvió costumbre ver el reformismo como contrario y antagónico a la revolución, sobre todo a la revolución total. Y esto porque la solución de los problemas concretos se la concebía en términos de un proyecto, una utopía que iba más allá de las relaciones mercantiles, más allá del propio Estado. Si quieres, entonces, podemos decir que mi posición se

acerca al reformismo, si bien debo hacer dos acotaciones que me parecen de suma importancia. Primero, y como ya apunté antes, con reforma o con revolución la opción por el poder suele castrar la visión histórica de los movimientos populares, sean éstos reformistas o revolucionarios, cuando se enredan en la lógica del poder por el poder. En segundo lugar, debo reconocer que el problema de la revolución sigue estando pendiente, ya que en ocasiones se requiere de una revolución para poder sacar adelante las reformas necesarias. Es decir, una revolución puede ser la condición necesaria para poder hacer las reformas que una sociedad necesita, pero no se trata de la revolución total, de la revolución que pretende reconstruir desde sus cimientos toda la sociedad, todo el Estado, todas las relaciones humanas. Se trata más bien de la revolución que posibilita las transformaciones, las reformas necesarias para garantizar la vida, la convivencia de todos sin exclusiones ni sacrificios humanos. Entonces, como ves, el problema de la revolución no desaparece. ¿Cuántas veces no se ha necesitado de una revolución política para realizar una reforma agraria, o para impulsar un proceso de industrialización, o para instaurar un régimen democrático representativo? Por tanto, no podemos descartar la necesidad de las revoluciones para introducir reformas importantes, por ejemplo en el campo de las relaciones entre la sociedad y la naturaleza, aunque no se trate de una revolución total, más allá de las relaciones mercantiles, más allá del Estado. Así, la dimensión cambia pero el problema sigue pendiente, sobre todo en el Tercer Mundo.

Además, agreguemos que en la primera mitad del siglo XX se discutía esta problemática identificando al reformismo como algo que nunca aspira a lograr transformaciones radicales, lo cual no es correcto, y yo también suscribo la frase de Pereyra que mencionaste.

HM.: Uno de tus últimos libros, *El mapa del emperador* (DEI, 1996), lleva un subtítulo muy sugestivo: *Determinismo, caos, sujeto.* ¿Cuál es tu posición sobre esta nueva antinomia de la "ciencia posmoderna" (determinismo/caos), y cuál es la importancia de recuperar una teoría de la autoconstitución y autodeterminación del sujeto como eje de una concepción de lo alternativo? A propósito, ¿podrías explicarnos por qué elegiste dicho título para ese libro?, ¿qué simbolismo se expresa en él?

FH.: El título hace alusión a un cuento de Borges, que se llama así, "El mapa del emperador", y que cita Lyotard en un libro que comento extensamente en esa obra. Es un cuento muy curioso, porque nos habla de la infinitud, de la mala infinitud que se da en el caso del intento de realizar una perfección que se quiere plasmar en términos empíricos. En concreto, se trata de un emperador que

quiere tener un mapa exacto de su país, pero tal mapa exacto exige que toda la población del imperio se dedique a trabajar en él y toda la sociedad se destruye en el fallido intento de hacer este mapa exacto, el cual nunca se va a poder lograr. Es entonces el problema de la mala infinitud, si quieres, de la realización de sociedades perfectas, el que destruye la sociedad real al pretender la sociedad perfecta; de ahí viene el título.

En cuanto a la antinomia determinismo / caos de la así llamada ciencia posmoderna, que desemboca en el reino del caos, veo un problema similar al pretender eliminar el pensamiento determinista; esto es un absurdo, una mala infinitud, sencillamente no se puede. El curso de la historia y de la naturaleza no es lineal, no está predeterminado, no es fatalista, sin embargo tampoco está gobernado por el capricho. De lo que se trata es de plantear una nueva relación con los resultados de los pensamientos deterministas. Ciertamente, el pensamiento científico y toda la ciencia económica, hasta hoy, está dominado en profundidad por el pensamiento determinista, pero ello en sí mismo no es una crítica válida. La crítica debe plantearse en relación con los resultados de este pensamiento determinista y la realidad. O sea, qué papel cumple, hasta qué grado puede explicar lo que pasa en las sociedades, lo cual es algo muy diferente de sólo pretender eliminar el pensamiento determinista, y ves eso en Prigogine. El pensamiento determinista se suele asociar con la física clásica, que luego es relativizada por la física estadística, y después surge la física del caos con su pretensión de sustituir la física clásica, si bien nada de eso ha ocurrido, y nada va ha ocurrir. Sin embargo, los resultados de una física pensada en términos deterministas tendrían que ser abordados de una forma muy diferente. En esto sí estoy de acuerdo.

En la medida en que el pensamiento determinista se transforma en un pensamiento de sociedades perfectas, de mundos perfectos que están fuera del espacio y del tiempo, llega a posturas insostenibles en las que incluso el tiempo es reversible, como en los modelos de la estática comparativa de la teoría económica neoclásica, que a su vez son una imitación de la física. No obstante no creo en la abolición de todo determinismo, sino en la reinvención del sujeto, del sujeto en una nueva dimensión, del sujeto que se resiste a esta imposición dogmática del pensamiento, del sujeto que no es un simple individuo, del sujeto que se descubre en relación con otros y que defiende su vida, puesto que su vida no es posible si estas abstracciones siguen dominándolo todo, la sociedad, la técnica, el trabajo, la familia, etc. Es decir, la relación pertinente no es determinismo / caos, sino determinismo / sujeto, así se podría resumir en una breve frase, si uno quiere. Pero este sujeto no es un observador contemplativo, sino un sujeto viviente, corporalmente viviente, que es aplastado por los resultados de una ciencia pensada

en términos deterministas y que elimina de su plataforma teórica toda la problemática concreta del sujeto viviente.

HM.: Entonces, podría decirse que lo no exactamente determinado, por oposición al determinismo, es un método fructífero dentro del pensamiento social, y un ejemplo muy claro de ello es Marx, quien muchas veces se niega a razonar a partir de determinismos del tipo que son corrientes en la economía neoclásica, presentando más bien lo que podemos llamar rangos de variación dentro de los cuales, incluso las categorías o el resultado del movimiento de las categorías, deben moverse. La teoría de la determinación del salario es un claro ejemplo, pues no establece, ni siquiera en el nivel esencial, "el" precio de la fuerza de trabajo. Hay una teoría sobre lo que es el salario y sobre los factores que determinan el salario, y a partir de eso se establece un rango de variación en el cual el salario puede variar, dependiendo no sólo de fuerzas puramente económicas, sino tomando en cuenta fuerzas políticas, sociales, culturales (la lucha de clases por ejemplo). Me parece que la mayoría de las categorías en Marx también están desarrolladas en este sentido, no diría probabilismo, pero sí antideterminismo.

FH.: Sí, estoy completamente de acuerdo. La teoría del capitalismo de Marx no es una teoría determinista, es una teoría que se basa en rangos, en marcos de variabilidad, y eso es posible gracias a su punto de partida, desde la economía reproductiva, desde la racionalidad reproductiva, con lo cual consigue, en efecto, ver la economía capitalista no en términos deterministas. No obstante insisto en que aunque esto es necesario y legítimo, ello no elimina el determinismo. En Marx aparece, por ejemplo, en su proyección imaginaria de la sociedad socialista, y él puede evitar los conceptos deterministas, al evitar razonar en términos de optimización. Pero recuerda que cuando se refiere a la racionalidad de los precios, niega firmemente el relativismo, y por supuesto también el empirismo, procediendo a interpretar la realidad con base en abstracciones, abstracciones válidas, como el valor y la magnitud de valor. Y siguiendo con tu ejemplo, el salario se vincula de manera determinada al concepto de valor de la fuerza de trabajo, haciendo abstracción del hecho de que en la realidad el salario puede no corresponder con el valor de la fuerza de trabajo. Repito, se trata de abstracciones válidas imprescindibles para el pensamiento científico, abstracciones que encontramos en todas las ciencias establecidas. Por eso, creo que la forma en la cual Marx aborda teóricamente el capitalismo es correcta, pero ello no torna redundantes o carentes de alcance científico las teorías deterministas que aparecen, en parte paralelamente a Marx y en parte posteriormente a él. Lo

que sí es necesario sustituir son los enfoques que convierten al determinismo en patrón absoluto de la razón científica, lo que conduce a la paralización de la ciencia mediante la introducción de criterios de optimalidad e infalibilidad. En resumen, el punto de vista de Marx es un punto de vista a partir del sujeto, un punto de vista ciertamente necesario, sin embargo esto no transforma al determinismo en algo inservible, como pretenden algunos teóricos del caos.

HM.: Ya que hablamos del sujeto, me gustaría que te refieras a algunos pasajes de tu libro, *El grito del sujeto* (DEI, 1998). Haces allí una distinción entre capitalismo utópico, por un lado, y capitalismo cínico o nihilista, por otro. ¿Es esta distinción un signo de nuestro tiempo? ¿Trasciende el capitalismo cínico o nihilista al capitalismo salvaje, o cuál es la relación entre ambos conceptos?

FH.: Cuando el capitalismo salvaje se piensa a sí mismo, lo hace en términos del capitalismo simple, no se autointerpreta en términos de capitalismo salvaje, sino en términos cínicos, incluso nítidamente, y aunque no sustituye por completo el pensamiento capitalista utópico vinculado al *Welfare State,* sí lo vacía, y en alto grado. Tomemos el caso de un presidente latinoamericano, como Fernando Henrique Cardoso en Brasil, quien en todos sus discursos se autopresenta como un utopista completo. Vemos aquí un utopismo capitalista nítido, pero vaciado totalmente de los elementos de la teoría económica neoclásica, que todavía existen, en la cual a la mano invisible del mercado hay que ayudarle con una mano visible para que funcione, la mano visible del Estado. Y en general, sigue habiendo una defensa verbal de este capitalismo utópico, en las discusiones públicas, en las campañas electorales, incluso en el seno del Fondo Monetario Internacional; pero simultáneamente aparece una argumentación cínica que me parece es la que domina en el ámbito del capitalismo de las empresas, en el mundo de los ejecutivos y de sus representantes ideológicos. El mundo de los ejecutivos se vuelve cada vez más cínico, y ahí la argumentación cínica es la traducción directa del capitalismo salvaje. Su formulación teórica se ha hecho por completo tautológica, incluso más que en la teoría neoclásica, en vista de que ésta no llega a los extremos de este nuevo utopismo del mercado total.

HM.: En cierto sentido, podríamos decir que toda la teoría económica, desde los tiempos de Smith y Ricardo, ha estado cargada de cinismo, en la medida en que intenta por todos los medios renunciar a la ética, hasta que finalmente lo logra formalmente en las formulaciones de Weber y de Pareto, y en este último se desarrolla una teoría del óptimo económico que es independiente

de los aspectos de equidad, de justicia y de ética, presentándose como un discurso de la eficiencia en sí misma. ¿Cómo lograr que la economía sea una ciencia o una disciplina éticamente abierta, condición que me parece fundamental para la prosecución de su desarrollo científico?

FH.: Sí, lo que dices es cierto, no obstante el cinismo del que hablas se manifiesta dentro de una limitación en la cual toda esta tradición se sigue inscribiendo, que es la creencia de que el automatismo del mercado asegura y debe asegurar el *interés general*. Esto limita su cinismo y conduce al pensamiento del capitalismo utópico, pues para conseguir el interés general se terminan aceptando las llamadas fallas del mercado (externalidades, competencia imperfecta, información imperfecta, bienes públicos, etc.), y la consecuente acción del Estado para complementar o hasta tratar de corregir estas fallas del mercado. Creo incluso que un cinismo de este tipo acompaña a toda la modernidad, pero la referencia al interés general imponía una limitación a este cinismo, limitación que desaparece en el capitalismo cínico de hoy, al desaparecer esta referencia al interés general en favor de la victoria del más apto. Si se realiza un interés general o no, eso ya no importa, sólo importa que se avance, y el avance se desentiende ahora de cualquier referencia al interés general. Quizás se mantiene el utopismo en los exponentes políticos del sistema, sin embargo, dentro del sistema este utopismo del interés general desaparece. Da lo mismo si la sociedad funciona apenas para un veinticinco por ciento de la población, lo que interesa es que funcione. Pienso que este cinismo se está tornando dominante, y hay muchos autores que lo respaldan, entre ellos Cioran, un escritor y conferencista muy apreciado por los ejecutivos, que considero es un pensador de este tipo, como muchos otros que se han rendido ante la moda del caos. El gran ejecutivo que se siente como piloto del caos, en su lucha por la sobrevivencia del más apto, del más fuerte, del más competitivo. Los demás individuos no importan. La sociedad es de ganadores y perdedores, y el éxito solamente puede medirse cuando se gana, y cuando gano yo otros pierden, y no puede ser de otra manera.

HM.: En el libro haces referencia a dos autores, también muy cotizados a nivel mundial, como son Michael Porter y Albin Toffler. ¿Entran ellos dos dentro de este pensamiento cínico?

FH.: Yo los incluiría en este mismo enfoque. El concepto de las ventajas comparativas, tal como Ricardo lo desarrolló, está completamente inscrito en su ideología del interés general (que desde luego él tendía a identificar con el interés de los capitalistas industriales), pero la teoría de las ventajas competitivas es una teoría de

piloto del caos. Aquí la referencia al interés general ha sido eliminada en su totalidad, y en nuestro lenguaje cotidiano, el de los medios de comunicación, cuando se habla de ventajas comparativas ya no tiene nada que ver con las ideas de Ricardo. El concepto original de Ricardo, normalmente el economista no lo conoce, y si por pura casualidad lo descubre, su concepto de interés general pasa del todo inadvertido.

HM.: En la teoría de las ventajas comparativas, sobre todo en su formulación ricardiana, hay una defensa de que todos los países salen ganando del comercio internacional, por lo menos a nivel de utopía.

FH.: Sí, ésa es la utopía del interés general, la cual se mantiene en buena parte de la teoría neoclásica. En la teoría de las ventajas competitivas, esta utopía no aparece, ahora hay ganadores y perdedores y la carrera consiste en que yo sea el ganador. ¿Cómo puedo ser un ganador? Ésa es ahora la pregunta central.

HM.: Me surge de repente la siguiente duda: ¿desde el punto de vista científico, no podría ser más prometedor el realismo cínico que está en esas teorías, cuando después de todo ello es un reflejo del cinismo de la misma realidad del sistema? ¿Dónde está entonces el problema?

FH.: El problema con este tipo de realismo es que en el fondo no es realista, aunque crea serlo, y no es realista porque al idolatrar la lógica del vencedor a través de la competencia, se despreocupa de los sacrificios humanos que tenga que realizar para vencer en esta guerra económica. Y el problema es que en este nuevo tipo de guerra económica, la artillería pesada de los precios baratos, los bajos salarios y la destrucción de la economía campesina y artesanal, ha sido sustituida por las bombas atómicas de la exclusión, de la población redundante, de la pauperización del Tercer Mundo, de la destrucción de la naturaleza. Y al igual que en una guerra nuclear no habría ganadores ni vencedores, en la nueva guerra económica, aun cuando inicialmente el Tercer Mundo sea quien ponga los muertos, a la postre la crisis y el colapso podrían alcanzar a todo el sistema. Pero si te basas en una ciencia que se ha prohibido a sí misma hacer juicios de valor, en tal caso no existe crítica posible. La realidad es así, y no puede ser de otro modo, en consecuencia el curso histórico debe proseguir a toda costa, no importa que ello conduzca al suicidio colectivo de la humanidad. Y si la vida se destruye, ¿por qué no?; y si se trata de un viaje del Titanic, ¿y qué? Como ves, se elimina en efecto toda referencia al interés general, a la utopía capitalista, se elimina cualquier finalidad,

y justo en nombre del realismo, se elimina toda ética posible. Este realismo que se presenta como anti utópico, esconde en realidad el utopismo cínico del mercado total, de la competencia total.

HM.: ¿Entonces, qué crítica cabe en este caso?

FH.: Como ya he sugerido, llegados a este límite debemos pasar de la crítica de la ideología a la elaboración positiva, al desarrollo de un concepto de reproducción de la vida humana que tendría que basarse en una teoría de la división social del trabajo. El capitalismo cínico pretende inmunizarse frente a toda crítica, y lo hace recurriendo al recurso de expiar la realidad real. Aparece así una realidad virtual que sustituye a la perfección de lo real de la realidad concreta que se presentaba en el discurso del capitalismo utópico. El precio de esta inmunización es que se desemboca en una tautologia de enormes proporciones. Cualquier referencia a la contradicción real entre el sistema y la realidad como condición de posibilidad de la vida humana, se puede eliminar mediante el recurso a nuevas tautologizaciones. El sistema no tiene que responder nunca, y por eso tampoco responde. En vez de dar una respuesta, se tautologiza cada vez más.

Y una tautología no se puede refutar por medios teóricos. Solamente se puede develar el hecho de que se trata de una tautología. El argumento de este develamiento de la tautología no puede ser sino la referencia a la realidad como condición de posibilidad de la vida humana. La crítica no puede demostrar sino el proceso de destrucción de esta realidad por la tautologización del sistema, a la vez que levanta el grito de la vida, de la defensa de la vida.

HM.: En varios de tus últimos trabajos se aprecia un esfuerzo por recuperar el legado y la pertinencia de la "teoría de la dependencia". ¿Cuál es el sentido de esta recuperación a sabiendas de las limitaciones que dicho enfoque representó para el análisis crítico de la realidad latinoamericana, no obstante sus importantes contribuciones?

FH.: Comparto esta referencia crítica que haces a la teoría de la dependencia, pero insisto de nuevo en que crítica no significa aquí evaluar una teoría y desecharla, arrojarla a la basura. Crítica significa más bien evaluar, transformar y desarrollar, y al respecto pienso que al confrontar la teoría de la dependencia con la realidad latinoamericana, si bien se descubren importantes limitaciones, también se encuentran cosas muy positivas, lo cual habla a favor de ella. La teoría neoclásica del mercado es tautológica, y a partir de la crítica de Marx al capitalismo, podemos tener más claridad sobre

sus contenidos utópicos y tautológicos. La teoría de la dependencia es una teoría empírica, y toda teoría empírica tiene sus limitaciones, más aún con el paso de los años y los consecuentes cambios históricos. Una teoría no puede pretender ser omnisciente, eso es un absurdo. La única forma de lograr esta omnisciencia es tautologizándola, sólo así puede presentarse válida para todos los tiempos y lugares, aunque no tenga ningún potencial explicativo. Desde esta perspectiva, encontrar limitaciones en la teoría de la dependencia es algo que más bien habla en su favor, ya que no se trata de un sistema tautologizado. Por supuesto, tales limitaciones nos deben llevar a buscar su transformación y desarrollo. La crítica que desautoriza absolutamente es más que peligrosa, es una herencia fatal de Popper.

HM.: Quisiera vincular este comentario con algo que mencionaste en alguna de las respuestas anteriores, cuando hablabas del desarrollo de los mercados locales y regionales frente a la no-supeditación al mercado mundial, y me refiero a la tesis de Samir Amin sobre la desvinculación del mercado mundial, no como autarquía, pero en todo caso como desvinculación o no-supeditación. ¿Cómo entender de modo concreto esa tesis de no-supeditación que, obviamente, no va a implicar autarquía?

FH.: Claro está que la autarquía no es viable, sin embargo creo que en cierto sentido se trata en efecto de una desvinculación. No entregarse ciegamente a la dinámica del mercado mundial requiere cierta desvinculación, para no ser arrastrado por el huracán de la globalización.

HM.: No obstante, si aceptamos vivir y reproducirnos en una economía donde priman los mercados y las empresas, el aguijón de la competencia es importante para tratar de imponerle a las empresas, pequeñas, medianas o grandes, cierta lógica no rentista, que no es sino la lógica general del capital de la que habla Marx. Entonces, ¿qué significa en la práctica desvincularse, cuando hay que reconocer como necesaria cierta confrontación con la competencia a nivel mundial?

FH.: Un estudio que me ha sorprendido ha sido realizado recientemente por un amigo mío en Alemania, quien analizó los veinticinco años anteriores y los veinticinco años posteriores al golpe en Chile, y comparó las tasas de crecimiento para ambos períodos. Encontró que éstas son prácticamente iguales. Los veinticinco años antes del golpe fueron de fuerte protección e intervención, mientras que después ha habido desprotección y la intervención del Estado ha tendido con claridad a favorecer la

inserción de Chile en el mercado globalizado. Las tasas de crecimiento no cambiaron, pero sí lo hizo la distribución del ingreso y el tipo de intervención del Estado. Por consiguiente, esta argumentación de la exposición a la competencia, a pesar de que tiene cierta validez, no es tan convincente o necesaria como parece, es algo que depende de cada país, de su estructura productiva, de su clase empresarial y de su desarrollo estatal. Y es que aunque una política de competencia siempre es parte de una política nacional dentro del sistema mercantil, tampoco hay que exagerar. El punto central es que el aumento de la competencia no trae consigo necesariamente un aumento de las tasas de crecimiento, del mismo modo que un mayor crecimiento tampoco implica un alivio de la pobreza o de la desigualdad socioeconómica, eso depende de otros factores concurrentes.

HM.: ¿En última instancia prima el tipo de vínculo que exista entre la competencia, como mediadora de la cristalización de las tendencias de la acumulación de capital, y las fuerzas productivas mismas?

FH.: Correcto, se trata únicamente de un nivel de mediación que no implica ningún automatismo, y el subdesarrollo es una prueba de ello

HM.: En *El huracán de la globalización* (DEI, 1999) has vuelto a plantear dos temas íntimamente relacionados con el curso actual de la economía capitalista mundial: el problema de la deuda externa y la lucha por los derechos humanos. ¿Por qué este énfasis cuando pocos hablan hoy de la deuda externa en América Latina y cuando todos los gobiernos pretenden actuar en nombre de los derechos humanos fundamentales? ¿Cuál es a tu juicio el "nudo gordiano" de la globalización? ¿Pueden los países del Tercer Mundo aspirar a una política de desarrollo en estas circunstancias?

FH.: He vuelto al tema de la deuda, en parte de manera circunstancial, para apoyar con algunos artículos campañas de denuncia y de reflexión en que se me pidió participar, por ejemplo una en 1999. Una campaña que ciertamente nada logró, pues aspiraba a una reducción efectiva de la deuda externa del Tercer Mundo, más allá de concesiones cosméticas por parte del Fondo Monetario Internacional hacia los países del Cuarto Mundo (los llamados países pobres altamente endeudados). Pero aunque en algunos países antes muy endeudados el problema se ha apaciguado, estimo que sigue siendo un elemento clave como palanca de la dependencia, motivo que también me inspiró a volver sobre el tema.

En la actualidad la deuda externa es parcialmente solucionada o contenida en aquellos países que aceptan determinadas políticas de apertura y de integración al mercado mundial. Por eso digo que sigue siendo una palanca de la dependencia inserta en la estrategia de la globalización. Si un país no entra en el juego de la apertura, si no desmantela sus políticas desarrollistas, si no elimina las llamadas distorsiones para el libre mercado, entonces es amenazado y chantajeado con el fantasma de la deuda, que no es otra cosa que los famosos "vistos buenos" por parte del Fondo Monetario para acceder a préstamos de la banca internacional. Además, al problema de la deuda se lo aborda hoy de forma casi exclusiva en términos de relaciones bilaterales, con lo que la palanca y la amenaza son muy claras. El Tercer Mundo, que en conjunto, como bloque, podría resistir, bilateralmente (país a país) no puede ofrecer ninguna resistencia.

Ahora bien, aquí en el fondo hay un problema de derechos humanos, y es que la estrategia de globalización conlleva una estrategia de eliminación de los derechos humanos, en cuanto que todo ser humano tiene el derecho de alimentarse, de refugiarse y convivir en un hogar, derecho a la educación, derecho a la salud. Todos estos derechos están hoy amenazados por la estrategia de la globalización, por no hablar de los cientos de miles que ya no los tienen. En la actualidad, el concepto de derechos humanos se ha reducido, nuevamente, al derecho a la propiedad y a la libre realización de contratos.

Así pues, los grandes soportes de los derechos humanos, son sorpresivamente orientados por las mismas multinacionales que están eliminando esos derechos en cuanto derechos de los seres humanos. Y aquí, detrás de las modas, surge algo que está impregnando nuestra realidad, me refiero a la marginación de los poderes públicos y de la burocracia pública y el resurgir de la burocracia privada. Burocracia privada como empresa burocratizada, grandes empresas burocratizadas. Max Weber habló de las empresas privadas como burocracias privadas, y creo que esto se torna hoy cada vez más visible, con lo que emerge un problema, no tanto de burocracia pública, sino en especial de burocracia privada. Y las burocracias privadas pueden actuar fuera del ámbito de los derechos humanos, en vista de que para ellas éstos no existen sino como derechos de propiedad. Por tanto, el problema de la burocracia, del que tanto habló Weber, no consiste hoy en limitar y controlar a la burocracia pública, puesto que la instauración de mecanismos democráticos de control y de fiscalización es posible, pueden funcionar y están funcionando en menor o mayor grado. El verdadero problema de la burocracia es el de cómo enfrentar una burocracia privada que ha acaparado gran parte del poder de la sociedad, y que intenta convertir a la burocracia pública en

su apéndice. Por ello, el éxito de cualquier política de derechos humanos requiere de un control social de esta burocracia privada que reduce los derechos humanos a derechos de propiedad

El escándalo reciente sobre sobornos en el pasado gobierno de la democracia cristiana alemana, es un ejemplo muy claro de lo que estoy diciendo. Es la toma del poder por parte de burocracias privadas que intentan transformar el Estado en función de sus propios intereses, no ya en un lejano y corrupto país del Tercer Mundo, sino en el centro mismo de Europa, que se considera tan civilizada

El problema es de una envergadura extraordinaria y no lo podemos menospreciar. La burocracia privada utiliza el Estado y el mercado para acumular más poder y más riqueza. No tiene interés en los derechos humanos, solamente tiene interés en sus propios intereses. Para las ciencias sociales se plantea aquí un desafío, pues ya no es válida la simple confrontación entre burocracia e intereses privados de antaño, cuando la propia iniciativa privada se ha burocratizado. Y es que el número de burócratas de la empresa privada es ya mayor que el de los burócratas de los Estados.

HM.: ¿Tiene este fenómeno sus raíces en la corporativización del capitalismo ligado al Estado de Bienestar?

FH.: Pienso que más bien se encuentra vinculado con el colapso de los países socialistas, ya que a partir de ese momento el Estado de Bienestar comenzó a verse como un costo innecesario para los intereses del gran capital, al igual que las burocracias públicas de estos Estados.

HM.: Varios colegas y amigos de la Universidad Nacional a quienes les comenté sobre esta entrevista, me solicitaron no dejar por fuera la siguiente pregunta: ¿Cuál es el centro de tus preocupaciones teóricas en este momento? ¿Qué nuevos aportes podemos esperar de tu trabajo intelectual en los próximos años?

FH.: Déjame en primer lugar agradecer este interés que muestran los académicos de la Escuela de Economía de la Universidad Nacional por mi trabajo. Tengo allí varios amigos a quienes les envío un fraternal saludo. Quisiera seguir trabajando en este problema de los derechos humanos y de la democracia, y desde ahí, cómo lograr articular un movimiento de resistencia que no aspire a ser gobierno, que no se disuelva como resistencia, aunque apoye a determinados gobiernos o actos de gobierno, incluso consiguiendo acuerdos y alianzas con determinados go-

biernos. Creo que éste es el problema central de la democracia vista hacia el futuro.

HM.: ¿Este punto de no aspirar al poder, de no aspirar al gobierno, lo generalizarías también al plano de las organizaciones intermedias, el poder de una rectoría en una universidad, el poder de una organización de consumidores o el poder de una asociación comunal?

FH.: Considero que vale para todos, si bien el punto central sigue siendo el gobierno mismo y sus instituciones. El movimiento de resistencia debe conformar un tipo diferente de poder, el poder de ejercer presión, y no el poder de ejercer el gobierno. Muchos pensarán enseguida que esta posición es renunciar a asumir responsabilidades, pero en el fondo se trata de un tipo de poder al que la propia burguesía ha acudido durante más de dos siglos. Ella no ha necesitado estar en el poder para establecer el rumbo de la sociedad. El empresario común no aspira al poder, no obstante sí influye, sí ejerce presión, sí levanta sus banderas de lucha, sí se organiza y defiende sus intereses a capa y espada. El empresario quiere el poder detrás del trono. Y creo que lo mismo vale también para los movimientos de resistencia, los cuales deben aprender a delegar el poder, actuando detrás del trono, mas sin ocupar el trono. En Alemania, los verdes se han desorientado políticamente, en parte por transformarse de un movimiento de presión y resistencia en un movimiento que co-gobierna. Con ello han perdido su capacidad de ejercer el poder detrás del trono. Pienso que el movimiento de resistencia tiene que ser coincidente con esta idea del poder detrás del trono, que no se ejerce directamente, pero que influye, que direcciona, que presiona, aunque no se compromete a gobernar.

HM.: ¿Eso presupone la posibilidad de una clase política profesional que sea la que administre, incluso el poder, y no únicamente los problemas cotidianos del Estado y de la sociedad? Estado Bonapartista le llamaban antes.

FH.: En efecto, sin embargo debe darse de manera efectiva esta diferenciación entre estar en el gobierno y estar en el movimiento de resistencia. El dirigente de un movimiento de resistencia no es el ministro ideal, y no debe serlo. Tiene que desarrollarse una conciencia diferente de lo que es la política y de lo que es el poder.

HM.: Hay un punto que no me queda claro, ¿este evitar la tentación por el poder, es una estrategia adecuada a la situación histórica que atravesamos o es una norma?

FH.: Es una norma, aunque sospecho que en realidad es algo para el futuro, no se sí para la eternidad, eso no lo sé, pero no algo válido sólo en el corto plazo. La atracción por el gobierno es sumamente grande, y existe toda una propaganda que cataloga de irresponsables a los movimientos que no aspiran al poder, que no se comprometen con el acto de gobernar. No obstante, el punto es que históricamente queda muy claro que en cuanto los movimientos revolucionarios o de resistencia llegan al poder y se disuelven en la nueva institucionalidad, su potencial creativo disminuye, hasta se paraliza. Pero se trata de una línea en la cual quiero trabajar. Derechos humanos, democracia, gobierno, poder.

HM.: Para finalizar, y agradeciéndote en sumo grado la cortesía de dedicarnos todas estas horas de atención, quisiera que hagas una mirada retrospectiva sobre estos treinta años de trabajo teórico y político de Franz Hinkelammert, que en alguna medida hemos repasado brevemente, y que en especial, nos respondas a lo siguiente: ¿Qué parte de tu obra pasada te gustaría reelaborar, pero quizás no encuentras el tiempo suficiente para ello?

FH.: El agradecimiento es mutuo, y me pongo a tus órdenes para seguir discutiendo sobre estos temas, por ejemplo en el seno de la Universidad Nacional.

HM.: Te tomo la palabra, sería en realidad muy fructífero realizar posteriormente algunos talleres o debates acerca de temas de tanta importancia.

FH.: Volviendo a la pregunta, pienso que la parte de mi trabajo a la que más me gustaría regresar, aunque francamente no encuentro el tiempo suficiente para ello, es la crítica de Marx de la economía política, e introducir en ella con más fuerza, el concepto de la reproducción, de la eficiencia reproductiva y de la división social del trabajo. Con base en estos elementos se podría dar una dimensión diferente y más rica a la obra de Marx, porque creo que hay que valorarlo como un clásico que es, y por ello no se trata de un autor al que se deba seguir o no. Recuerdo en este momento una discusión en la que participé, donde de repente María Concepción Tavares dijo que a Marx no hay que releerlo igual que a la Biblia, y de inmediato le repliqué que la Biblia tampoco hay que leerla como la Biblia, puesto que se trata de un clásico, y a un clásico lo reelaboras. Opino que esta redimensionalización de Marx tendría que hacerse partiendo de la elaboración de esta eficiencia o racionalidad reproductiva, basada en la división social del trabajo y en su relación con la racionalidad instrumental del tipo medio-fin, y darle otro desenlace, un desenlace dual, no monolítico. Creo que

aquí hay un trabajo importante por realizar, y a lo mejor algo se puede hacer.

HM.: ¿Sigues pensando que, para hacer esa reelaboración, se necesita seguir manteniendo o rescatando la teoría del valor trabajo o la teoría del trabajo valor?

FH.: Definitivamente sí. Aunque, desde luego, hay que reformular la propia teoría del trabajo valor, o del valor trabajo, lo que ya expresé antes, pues estimo que cuando se parte de un enfoque reproductivo se desemboca necesariamente en una teoría del valor trabajo, de la división del trabajo y del excedente. Todo es para mí dual y, después, el problema de la mediación es un problema político. Es como el Yin y el Yang de los chinos; ni el Yang ni el Yin existen con independencia de esa relación entre ambos. Por supuesto, es igualmente un aspecto central de la dialéctica.

HM.: Marx decía que uno de sus dos principales aportes a la ciencia económica, era el descubrimiento del carácter dual del trabajo. ¿Precisamente se relaciona eso con el dualismo de que estabas hablando?

FH.: En efecto, la reelaboración que propongo se puede hacer a partir de la teoría marxiana del doble carácter del trabajo, la cual lastimosamente no ha sido continuada, y el propio Marx en ocasiones se aparta de ella. Esto es, la dualidad trabajo abstracto trabajo concreto, valor y valor de uso. La parte de este carácter dual del trabajo (y de todos los fenómenos de la economía capitalista) que menos se ha desarrollado, es especialmente la relativa al valor de uso.

HM.: Estoy muy de acuerdo con este comentario, pero recordemos que Marx no editó los tomos dos y tres de *El capital,* mientras que en el tomo uno sí se aprecia muy bien este método a partir del carácter dual del trabajo.

FH.: Sí, eso es cierto. Y pocas veces nos ponemos a pensar en ello. Pues si todos los fenómenos de la economía capitalista están marcados por esta dualidad, entonces tenemos por delante una tarea monumental, aunque muy prometedora, en la que me gustaría trabajar si encontrase el tiempo para ello. Me atrevo a resumirlo en estos términos: el aspecto más valioso de la metodología económica de Marx fue abandonado muy tempranamente por la misma ortodoxia marxista, de ahí que no resulte extraño la pobre creatividad intelectual de esta ortodoxia. Es tarea del pensamiento crítico recuperar esta visión dual que impregna todos los fenómenos de la economía capitalista.

Percepciones y marcos categoriales de lo político

Entrevista de Germán Gutiérrez [1]

GG.: Franz, quiero iniciar esta entrevista preguntando un poco sobre tu vida en relación con la política y también por la importancia de lo político en tu trabajo intelectual.

FH.: Nunca he sido un personaje político. No he participado en política; si a veces he sido militante de un partido, no lo he hecho con la perspectiva de hacer trabajo de partido. Nunca ha sido ésa mi perspectiva. Pero otra cosa es que creo que no se puede hacer trabajo intelectual sin meterse, y profundamente, en lo político. Uno está en lo político y si no lo asume, el trabajo intelectual sufre, es menos capaz de entender la realidad y tampoco puede comunicar posiciones de manera adecuada. La dimensión política es una dimensión de cualquier trabajo, por lo menos en ciencias sociales, filosofía o teología. En lo social no creo que haya trabajo intelectual fértil si no es a la vez político; es un trabajo político. La política no es sólo organizar partidos o ser parte de un comité ejecutivo. En ese sentido, amplio, mi trabajo es político.

GG.: Político mas no partidista.

---

[1] 8 de octubre de 2000.

FH.: Partidista en sentido estrecho nunca puede serlo. Un pensamiento no puede llegar a optar por un partido.

GG.: ¿En qué sentido comprenderías el concepto de intelectual orgánico?

FH.: Yo, como intelectual, me puedo vincular a un partido y apoyar sus posiciones porque las encuentro cercanas. Sin embargo no hay una relación deductiva. No puedo vincularme a cualquier grupo político, sino a determinados grupos políticos. No obstante la relación no es analítica. Es una opción que no puede reducirse a un argumento unívoco. La opción ahí es amplia. Eso no significa que al pensar lo político uno sea independiente en el sentido que derecha o izquierda dé lo mismo. De ninguna manera. Pero independiente sí en cuanto a opciones partidistas concretas, aunque uno esté en un partido político. Eso hace tan difícil que uno, en cuanto intelectual, asuma la ejecución de la política.

GG.: Siempre aparece ahí un conflicto.

FH.: Surge un conflicto ya que si no mantengo la posición crítica al partido con el cual trabajo, pierdo mi capacidad intelectual. Por este motivo, mi relación con partidos políticos siempre ha sido más bien marginal. A pesar de que estuve cerca de la democracia cristiana cuando era joven, y después cerca de la Unidad Popular, en Chile, donde milité en uno de sus partidos. Más tarde me sentí muy cercano al movimiento sandinista de Nicaragua y apoyé asimismo otros movimientos. Pero una identificación total nunca la he tenido, y no se puede; y eso por lo específico del trabajo intelectual.

GG.: Organicidad del intelectual, entonces, en un sentido más amplio.

FH.: Más amplio. No es asumir la posición del comité central. Pienso que aunque en muchos partidos —no solamente de la izquierda, también de la derecha— se aduce que el intelectual tiene que someterse a la disciplina del partido, no creo que se pueda. La intelectualidad tiene su propia lógica.

GG.: Y aun posicionado desde una perspectiva de clase o de opción por el pobre, aun así aparece ese ámbito de criticidad hacia la propia clase y los movimientos populares.

FH.: Sí, así tiene que ser. Por eso considero que no puede haber centros de investigación de partidos. Cercanos sí, sin embargo

tienen que tener autonomía, incluso cierta autonomía financiera. Si no la tienen, no pueden ser una voz de interlocución. Y creo que los partidos políticos, en el sentido de ejecución de la política, necesitan interlocución y una interlocución que tenga autonomía frente a ellos. Esto fue claro en la constitución del DEI. No hemos tenido nunca identificación con algún grupo político, pese a que, por ejemplo, trabajamos mucho con los sandinistas, aunque nunca en posición de identificación. Grupos afines no sandinistas tenían también siempre la casa abierta. Y esto, cuando la izquierda está dividida, es un problema; no obstante siempre hemos insistido en que no somos plataforma de ningún partido, sino que somos plataforma de una opción crítica frente a la sociedad, lo que no se identifica nunca con un programa de partido. Y normalmente los partidos lo han aceptado. No recuerdo ni un caso en que eso llevara a un conflicto. En el fondo, existe conciencia de que eso debe ser así.

GG.: Franz, y en cuanto a la criticidad del trabajo intelectual. En América Latina hay una generación muy crítica en la intelectualidad de los años sesenta y setenta, y luego se ve un quiebre de esa generación hasta el punto de que para muchos analistas esa función crítica del intelectual está hoy muy cuestionada y las opiniones divididas.

FH.: Primero. Una posición crítica es un modo de hablar que no trasmite muy bien lo que se quiere decir. Criticar no es algo necesariamente crítico. Hay críticas irrelevantes o hay críticas que se hacen nada más para criticar. La crítica es una postura objetiva, presentada frente a la sociedad y frente a grupos políticos y sus estrategias. Es una posición que la expresamos hoy por referencia objetiva a Bien Común. La crítica necesita una referencia racional que la propia crítica tiene que elaborar, no es algo que se dé como si tuviéramos valores eternos por aplicar. En el curso del análisis de lo que ocurre elaboras referencias que permiten la crítica, las cuales son racionalmente pensadas y que en la actualidad son planteadas como Bien Común o interés de todos. Quizá interés de todos lo expresaría mejor, aunque como eso se mezcla con las ideas liberales del interés general, se dice mejor Bien Común. En los años sesenta era el interés de todos, o inclusive interés del proletariado en el movimiento marxista. Sin embargo, interés del proletariado nunca se entendió como interés particular de los proletarios, sino como la representación de un interés común pensado desde la situación del proletariado como grupo marginado o explotado. Pero siempre con el interés de todos en la base. Y creo que posición crítica es en este sentido donde tiene significado, es pensar en y desde un interés de todos, frente al tratamiento de una sociedad constituida y comprendida a partir de intereses particulares. Interés de todos

es entonces una referencia objetiva de la crítica, y ahí el pensamiento crítico tiene su fuente de sentido.

GG.: Pero siempre ese interés de todos formulado como pretensión.

FH.: Sí, siempre está en discusión lo que es interés de todos, pese a que presupone una cosa que muchas veces el pensamiento liberal niega: que la persecución de intereses particulares no realiza el interés de todos. El pensamiento liberal es más bien: si eso ocurre en el mercado, el interés de todos está a salvo. Y eso es falso. En cuanto constato que es falso, aparece la posición crítica. Y ésa es una posición bien definida y bien racional, que es una negativa a la tesis liberal según la cual existe una conexión automática entre intereses particulares e interés general. Es una respuesta a Adam Smith: es falso lo que dicen los liberales.

GG.: Pero igual se puede aplicar a la posición según la cual el interés del proletariado representa el interés general.

FH.: Sí. Creo que no es muy feliz buscarlo a partir del interés del proletariado, menos hoy, cuando el proletariado es una minoría inclusive en los países industrializados. No puedes ubicar hoy el interés de todos a partir del interés del proletariado. No puedes. Ése es todo un problema del desarrollo. Aunque quizá dejarlo ahí: la posición crítica aparece en la actualidad como respuesta a la tesis liberal de acuerdo con la cual los intereses particulares tienen una conexión directa, incluso automática, con el interés de todos. Por tanto el interés de todos, que es interés de cada uno, se enfrenta a los resultados que tiene la simple representación de intereses particulares. La sociedad no se puede constituir con base en la persecución de intereses particulares. Y ésa es la posición crítica. En consecuencia, no se trata nada más de criticar, sino de darse cuenta que entre interés particular e interés de todos existe un hiato que tiene que ser mediado, que tiene que haber puentes, y que esos puentes hay que introducirlos. Entonces, dentro de un pensamiento crítico concebido así puede haber muchas corrientes. Inclusive, hasta cierto grado, aparecen en el propio pensamiento liberal, cuando muchos liberales —aunque seguro hoy una minoría de ellos— llegan a este resultado: no es cierto que la mano invisible realiza el bien de todos. Surge entonces la necesidad de guiar los intereses particulares de modo tal que se encuadren en el interés de todos. Y aquí aparece otro elemento de esta postura crítica: esta relación es conflictiva, no en el sentido que no tenga solución, sino en el sentido de que es un conflicto por solucionar y que no existen soluciones a priori.

GG.: Y esto constituye el espacio de lo político.

FH.: Y ése es el espacio político. Hoy la negación de lo político proviene casi siempre de esta magia de los intereses particulares que se identifican con el interés de todos. Y el desastre que se está produciendo se origina en esta identificación ciega de los intereses particulares con el interés general. Esos intereses, es obvio, no perciben subjetivamente, ni realizan intencionalmente, el interés general; pero tampoco lo aseguran de forma indirecta. Aquí existe una relación problemática y conflictiva. Una relación que tiene que percatarse de que la persecución de los intereses particulares, hasta cierto grado, es necesaria por el interés de todos —no es algo por eliminar—, si bien entre unos y otro se da una relación conflictiva por mediatizar, que subsiste en la base.

GG.: Y aquí no hay automatismo alguno.

FH.: Aquí no hay automatismos. La ideología del automatismo es una ideología fatal.

GG.: Pensando en los intereses particulares en términos no de individuos sino de grupos sociales, aparece de nuevo la misma problemática.

FH.: Es claro. Un pensamiento crítico no puede apoyar indiscriminadamente a grupos que se enfrentan también a otros intereses particulares o grupales. Por eso no puedes, como intelectual, identificarte con grupos. Eso es un problema. Tienes, por ejemplo, hasta cierto grado simpatía hacia una huelga. Pero también guardas una distancia crítica frente a ella, para ver si es parte de un interés de todos o simplemente un interés de grupo. Y cuando es esto último, tienes que sacar la misma conclusión. La persecución del interés de grupo no coincide necesariamente con un interés de todos.

GG.: Pero ahora el problema se complica por otro lado. ¿Es posible realmente en una sociedad tan conflictiva y polarizada, construir una política a partir de un interés de todos que la propia estructura social niega? Cuando uno dice hoy interés de todos o Bien Común, aparece una objeción que a primera vista parece legítima: que es utópico o ingenuo pensar en una sociedad como ésta, o en que, por ejemplo, los grupos de poder accedan a un horizonte de interés general o Bien Común. Entonces surge una tensión o conflicto entre lucha de clases e interés general o, mejor, interés de todos. ¿Cómo hablar de una perspectiva de interés de todos sin renunciar a esa dimensión de lucha de clases que no ha

desaparecido, y en un contexto en que se polarizan cada vez más las clases sociales?

FH.: Cuando insisto en este conflicto entre interés de todos e interés particular, afirmo que la lucha de clases se origina a partir de este conflicto. Pero también que ésta se puede desvirtuar transformándose en la defensa de intereses particulares de grupos. Siempre se parte de intereses particulares, sin embargo el que la defensa de intereses particulares sea de interés de todos, sigue siendo un criterio. Creo que aquí en Costa Rica, con el intento de privatización del Instituto Costarricense de Electricidad (ICE), se dio una rebelión. Ahí hubo un gran elemento de defensa del interés de todos. No era un movimiento de defensa de intereses particulares, aun cuando partió de intereses particulares —la gente quiere un abastecimiento eléctrico barato, eso es obvio—. Esta base de apoyo tiene que tenerla. Pero la sensación era que se trataba de un interés de todos. Eso fue lo magnífico de este movimiento, y considero que hay que insistir en esto.

Claro está, el interés de todos no es el interés que todos sienten que es el suyo. Es algo diferente. Es una idea regulativa. Por ejemplo, toma las tarifas del ICE. Los que gastan muy poca electricidad tienen una tarifa por kilovatios mucho más baja que los que gastan mucha. Tienes entonces una transferencia de costos que se refleja después en transferencia de ingresos. ¿Es eso del interés de todos? Hay, por un lado, un interés particular de los que gastan poco. Sin embargo, estoy convencido que es del interés de todos que eso sea así, aunque haya grupos que lo nieguen.

GG.: Un interés de todos que no es la sumatoria de todos los intereses particulares.

FH.: No, jamás. Pero esto es ahora un problema de discusión, de convencimiento, de hacer claro que una determinada seguridad de los que tienen poco, es del interés de los que tienen más. Por eso Bien Común. Y por eso la solidaridad que surgió en este conflicto del ICE es sobre la base de esta reflexión. Porque resulta llamativo que muchos de los que pagan más estaban con el movimiento, aunque lo hacían diciendo que es también su interés que el problema sea tratado así, como interés de todos. Y eso hay que recuperarlo. Los neoliberales dirán que los que pagan una tarifa por debajo de los costos, son privilegiados. No obstante ésa es su ceguera de pensar en intereses particulares y nunca ir más allá de ese horizonte. Entonces a los que pagan poco los transforman en privilegiados. Pero no lo son. Es del interés de todos que sea así. Inclusive del interés de los que pagan más. Si bien esto es ahora un interés mediatizado, no expresable en términos de interés particular.

GG.: Y de la misma manera, el Bien Común no pasa tampoco por la convicción de todos de que ése sea el Bien Común.

FH.: Eso significa que siempre hay un espacio gris en la determinación, sin embargo esto no niega que necesitas eso como una referencia racional de la discusión. De ahí la diferencia de los grupos políticos. El grupo político no puede reivindicar saber qué es el interés común, el Bien Común. Surge aquí un conflicto que hay que llevar al campo de la discusión de lo ideológico, de lo cultural, y al final, lo que se puede decir es lo que convence a la gente, eso es claro, aunque necesita una referencia racional. Y eso es a mi entender el interés de todos, que aparece mucho como Bien Común, el cual creo que no es expresable, para la comprensión actual, como interés de clase. Aun cuando considero que, en buena parte, el interés de clase de la tradición marxista expresaba esto. Decía que el interés de clase del proletariado era del interés de todos, y por lo tanto que era inclusive del interés del capitalista que hubiera sociedad socialista. No como interés particular, pero sí como parte del interés de todos. Ésa fue una fuerte convicción del movimiento obrero del siglo XIX, que luchaba no sólo para sí mismo, sino también por el interés de la clase opresora.

GG.: Aunque ahí, al interior de dicho movimiento, aparecieran ideas como la de dictadura de clase.

FH.: Sí, es como darle vuelta a la tortilla. Que la tortilla se vuelva, y los pobres coman pan y los ricos... Ésa es una canción que nunca me gustó. Pero aunque hubiera eso, no creo que fuera el hilo conductor. No se trataba de que la tortilla se volviera, sino de que fuera común; por lo menos en el humanismo del interés de clase que actualmente no se puede expresar con estas palabras.

GG.: Que este ideario del Bien Común como idea regulativa de lo político sea pensado en términos de la práctica, nos conduce al tema de la democracia.

FH.: Sí. Se ha dicho que en América Latina nadie puede dormir. Unos porque tienen hambre, y los otros porque sienten miedo de los que tienen hambre. Es decir, las dos partes están completamente insatisfechas y la situación no se puede solucionar siguiendo los intereses particulares. ¿Cómo solucionarla? Pues que los unos no tengan hambre para que los otros puedan dormir. Ahí tienes un concepto de Bien Común. Creo que una política sensata necesita esto como su base. Pero ello es incompatible con lo que hoy se tiene como política. La política, aun la democrática, es pura imposición de burocracias privadas y públicas sobre la gente.

Y se hace todo lo posible para que la gente pierda la confianza en la política, de manera que ni se atreva siquiera a pensar otra política posible. Así la política niega su propia función, y de esta forma todo desemboca en el conflicto. Un conflicto que en la actualidad no es grande ni polarizado, pero que está generalizado en todas partes. En efecto, es un conflicto que atañe a las migraciones, el crimen, la violencia irracional y sobre todo a la destrucción que vivimos de las relaciones sociales.

GG.: En qué sentido un conflicto no tan polarizado.

FH.: En que efectivamente no se polariza. Es un conflicto múltiple, fragmentado.

GG.: Pero en cada una de sus facetas bastante polarizado.

FH.: Claro que sí. Cada caso es sumamente polarizado, no obstante se trata de una polarización fragmentada que es tratada en términos criminales, pero sobre todo fragmentada. Y esta fragmentación hace que sea poco eficaz. No logra penetrar la propia política y crea una situación en la que las mayorías son la minoría. O mejor, en que la mayoría son las minorías. La mayoría está en conflicto, aunque cada uno en un conflicto fragmentado, y por tanto el sistema trata todo el tiempo con minorías. No trata nunca con la mayoría, por más que esa mayoría está en conflicto. Porque la mayoría del mundo se compone ahora de minorías (del campo, de la ciudad, de la naturaleza, de los migrantes, religiosos, etc.). Y estas minorías son la mayoría de la población. Por consiguiente, en cuanto la política se orienta por pura imposición, trata a las mayorías en términos de minorías y entonces la apariencia resultante es que quienes molestan son minorías radicales.

GG.: Cualquiera diría que en este punto el diagnóstico postmoderno es acertado.

FH.: Bueno, cuando hace descripción muchas veces es acertado. A menudo también las teorías conservadoras elaboran descripciones que en cuanto tales son muy acertadas, sólo que no enfrentan los problemas que describen, sino que se someten y se ponen adentro y no enfrentan.

GG.: Y eso asimismo les impide ver que no todas las minorías son igualmente minoritarias.

FH.: Claro, que hay una minoría que se convierte en mayoría justo por tratar a las mayorías en términos de minorías. Y eso queda fuera de su análisis.

GG.: Minoría que en buena medida define las reglas de lo político.

FH.: Claro.

GG.: Franz, a lo largo de tu trabajo se nota una dimensión crítica que va más allá de una crítica al capitalismo, una crítica que se extiende a la modernidad occidental y todavía más allá, a la sociedad occidental. A nivel de lo político, ¿qué matrices de lo político encuentras en la sociedad occidental? ¿Consideras relevante alguna diferencia entre las matrices de lo político en la sociedad occidental y en la modernidad occidental?

FH.: Para mí lo básico ha sido darme cuenta que las ideologías dominantes en la antigua Unión Soviética no eran como se decía, ideologías orientales, sino que eran absolutamente modernas. La ideología soviética es modernísima, corresponde a la modernidad y es pensada desde la modernidad. Mientras Marx presenta elementos críticos frente a la modernidad, la ideología soviética es un total sometimiento a ésta. La soviética era, en este sentido, una sociedad moderna. Esto significa que hoy no se puede hacer una crítica simplemente anticapitalista. La crítica anticapitalista que se hacía en la Unión Soviética era muy buena. Y la crítica a la Unión Soviética que se hacía en Occidente, también era muy buena. Ambas sin embargo tenían un límite absoluto: siempre culparon al otro y nunca se vieron a sí mismas. Este es el problema fatal del anticomunismo. Muchas veces quizá posea argumentos muy ciertos, pero nunca se los aplica a sí mismo y por ende no se percata que está inmerso en el mismo problema.

Analicé el libro de Kolakowski, *El hombre sin alternativas*. En cuanto a la ideología soviética, me pareció muy acertado. Kolakowski, sin embargo, no tomó en cuenta que Occidente tiene una sociedad sin alternativas del mismo tipo, la cual argumenta con argumentos casi iguales. Cuando viajó a Inglaterra, jamás volvió a escribir sobre el problema del hombre sin alternativas. ¿Qué pasó? Eso es reducir el análisis a simple ideología. Un análisis muy bueno, pero incapaz de ser transformado en el sentido de detectar un problema de la sociedad occidental. Del análisis se seguía también un problema de la sociedad occidental y no sólo del stalinismo. Aquí el anticomunismo desemboca realmente en una maldición. Hace posible una extrema modernidad al proyectar toda la crítica hacia el comunismo, negando la crítica frente a su propia sociedad. Ya no discute a sí mismo. Siempre se dijo que la sociedad soviética era una sociedad de clases, no obstante la sociedad occidental no se concebía como clasista.

Al revés, pasó algo muy parecido. El pensamiento soviético tenía también estas ideas absurdas y afirmaba lo mismo al contrario: que había clases y lucha de clases en la sociedad burguesa, pero que en la sociedad socialista no había clases. Así, cuando Dillas escribió su libro *La nueva clase*, dirigido al régimen de Tito, fue condenado. Sin embargo, quien en el occidente burgués escribiera un libro del tipo de *La nueva clase* también era marginado, pues desde el punto de vista predominante siempre la otra era una sociedad de clases pero no la propia. Y esto era ridículo, ya que ambas eran sociedades de clases con diferentes especificaciones.

Pasé entonces al análisis de la sociedad moderna en sus diferentes formas, y en 1970 formulé la crítica del Occidente en el libro *Ideologías del desarrollo*, donde afirmo que ya no se puede hablar del modo de producción capitalista o socialista, sino del modo de producción moderno que aparece en estos modos de producción específicos. Esto no obstante era inaguantable, puesto que siempre se quiere un esquema en blanco y negro. Gulag había en la Unión Soviética. En cambio, no se analizó el trabajo forzado en Occidente, en la sociedad burguesa. Trescientos años de trabajos forzados en Estados Unidos, no fue analizado como un problema de la modernidad. Se lo proyectó en los otros, y en consecuencia temas como los trabajos forzados, la sociedad de clases, los hombres sin alternativas, todos estos elementos no aparecían cuando se analizaba nuestra llamada sociedad libre. ¿Cómo hacer sólo crítica del capitalismo, o crítica sólo del socialismo? Hay que hacer crítica de la sociedad occidental.

GG.: ¿Qué otros elementos señalarías como propios de esta concepción moderna de lo político? Porque llama la atención la naturalidad con que autores como Weber y Locke, tan importantes para la modernidad, definen lo político como dirección de una asociación (el Estado), definida por el monopolio legítimo de la violencia física; o como el derecho de establecer la pena capital y emplear la fuerza para aplicarla. Aquí hay un concepto de lo político como gestión legítima de la violencia. Lo ven como algo obvio. ¿Es esta concepción de lo político algo propio de la modernidad, es algo propio de toda política occidental, o es algo propio de toda política?

FH.: Creo que es una consecuencia de esta identificación del interés particular con el interés general. Cuando eso ocurre, la política tiene que imponer los mecanismos del interés particular y en el fondo termina siendo técnica. En la visión liberal no hay pensamiento político, pues lo político es técnico, es imponer las reglas del mercado. Ésa es la única posición legítima, y de ahí se deriva que el monopolio de la violencia sea propio de la política y

del Estado. Éste legitima el monopolio de la violencia porque persigue el interés general, y el interés general reside en las leyes del mercado. Pienso que los soviéticos tenían su propia versión de esto. Pero si es así, entonces ya no puedes definir lo político, en vista de que lo político ya no tiene conflicto. Todo conflicto es algo ilegítimo. Y si no hay un conflicto legítimo frente a la sociedad, no puede haber resistencias legítimas y, en consecuencia, la violencia es monopolio de una parte y no hay política. La posición es homogénea.

GG.: O definen un espacio legítimo y un espacio ilegítimo de los conflictos.

FH.: Sí, aunque el espacio legítimo entonces es el espacio de los intereses particulares. Hay conflictos legítimos en tanto que son conflictos de intereses particulares. Pero no por interés de todos. Luego, si se acepta un conflicto sindical, tiene que estar circunscrito a la empresa y no debe tener perspectivas políticas. La huelga política es pecado mortal. Con esto se reduce el ámbito de los conflictos políticos, y después no hay estos conflictos. Toma el caso de Costa Rica, donde a menudo hay huelgas. A pesar de que existe el derecho de huelga, no recuerdo una sola huelga que haya sido declarada legal. Todas ellas son declaradas ilegales. Por alguna razón. Aun cuando en la Constitución se reconozca ese derecho. Estos conflictos aparecen en vinculación con un interés de todos, sin embargo se reprime esta vinculación porque aceptarla transformaría la huelga en huelga política. En tanto se considera que el interés de todos ya está logrado en el orden institucional, se considera que los problemas políticos se solucionan por la vía del parlamento. De esta forma, el espacio para conflictos por intereses particulares se estrecha muchísimo y, finalmente, no queda ninguno, excepto el conflicto de competencia de las empresas por el mercado.

GG.: O incluso algunos conflictos sociales y políticos, pero circunscritos a un marco de sistema.

FH.: Sí, siempre con esa condición. Pero que haya un Bien Común, un interés de todos como razón de un conflicto, eso no se acepta. Por esta magia de la identificación de intereses particulares con interés general.

GG.: Y también por la identificación de ese orden institucional con el interés general. Entonces, siempre tienen que ser conflictos en el marco de la ley. Ahora bien, ¿es posible una sociedad o un sistema social y político que se posicione de manera distinta frente a ese conflicto que ya no es interior sino que cuestione el propio

sistema? Sería ése, en última instancia, el punto donde se mide la apertura de un sistema al interés general y su capacidad reflexiva.

FH.: Sí, y esa exigencia es realmente una exigencia autodestructiva. El sistema tiene que ser reflexivo, porque el conflicto no es para abolir el sistema sino para hacerlo penetrar y aceptar que los conflictos legítimos rebasan la ley. No se puede tratar los conflictos legítimos con el término de cumplimiento de la ley. La ley no tiene este significado de perfección. Considero que la sociedad tiene que aceptar eso, aunque no lo va a aceptar con facilidad. La ley no es el marco de legitimidad del comportamiento, y no puede serlo. En nuestra magia del Estado de derecho no cabe eso. En la realidad tendría que caber.

GG.: Por más que el Estado tenga consagrado el derecho de rebelión.

FH.: Sí, sin embargo cuando hay una rebelión concreta siempre es ilegal. Y necesariamente es ilegal. Las rebeliones son ilegales. No pueden ser legales. Si tengo el derecho de rebelión, tengo que aceptar que la ilegalidad puede ser legítima. Y eso si tomas a Max Weber, quien dice que la modernidad es legitimidad por legalidad. Ahí se acabó el Bien Común, se acabó el interés de todos, se acabó la legitimidad del conflicto.

GG.: De este conflicto específico que pone en riesgo el propio orden del sistema.

FH.: Claro. Hay conflictos dentro de la legalidad. Eso es lo que se llama competencia. La competencia es una esfera de conflicto, si bien en el marco de la legalidad.

GG.: Franz, del mundo actual que vivimos, ¿te atreverías a pensar escenarios de lo político para un futuro próximo?

FH.: De una cosa estoy convencido. No sé si en la próxima década, pero sí en las próximas decadas, va a surgir una nueva imaginación del Bien Común. Se hace absolutamente necesario. Surgirá en vista de que creo que la humanidad al fin se define por los caminos reales. Este sistema no va a poder seguir. Tendrá una crisis de legitimidad muy profunda. La crisis de la legitimidad de la legalidad. Y eso vendrá. A pesar de que hablo mucho del peligro del suicidio colectivo de la humanidad, no pienso que la humanidad lo acepte. Y al no aceptarlo tiene que ocurrir esta crisis de legitimidad, que es la crisis de legitimidad de la sociedad occidental.

GG.: Lo que significa transformaciones en lo político. Porque en otros lugares has hablado de la necesidad de una conversión en el poder.

FH.: Sí, eso es la conversión del poder. El cual tiene que aceptar que la legalidad no constituye la legitimidad. Que el mercado no es el marco de la legitimidad de la acción humana. Lo que es lo mismo en otras palabras.

GG.: ¿Conversión del poder en el sentido de un cambio en el concepto y praxis de lo político o conversión de los que detentan el poder?

FH.: No, no de convertir a los que detentan el poder. Claro que implica que también los que detenten el poder piensen de manera diferente. En el sentido de aceptar de parte del poder el conflicto con su dimensión extralegal, así como las medidas sociales fuera de la legalidad del mercado. Por ejemplo, la discusión sobre las privatizaciones, la política económica, la política ambiental, que conducen a aceptar que el mercado tiene que ser intervenido por muchos lados para que pueda cumplir sus funciones. El mercado deja de cumplir sus funciones cuando no es intervenido. Destruye. Y vivimos esas destrucciones. Y la aceptación es para mí la conversión del poder. No es que ya no haya conflicto. Es aceptar que el conflicto tiene una raíz de legitimidad. Cada conflicto no es necesariamente legítimo. Eso ya lo hemos discutido. Considero que un conflicto hay que verlo siempre desde la perspectiva de todos, del Bien Común. Pero que existe una raíz de legitimidad del conflicto y que éste no puede ser tratado en términos de legalidad, para mí es evidente. No puede ser. Hay que aceptar que el conflicto es legítimo en cuanto posibilidad. Reconocer la posibilidad de la legitimidad de los conflictos, y no negarla a priori.

GG.: Esa necesidad de intevenir el mercado de muchas maneras nos conduce a dos grandes temas, por lo menos. Al tema del Estado y al de la sociedad civil. En relación con el Estado, vivimos un tiempo en que se habla por todo lado de su anacronismo...

FH.: El globalismo no ha hecho nada para disolver ningún Estado. Lo que ha hecho es transformar el Estado tendencialmente en un apéndice del orden globalizado, de la estrategia de globalización. No obstante, jamás busca su abolición. Lo que buscan los globalizadores es transformar el Estado en un Estado sometido a sus estructuras, nunca cuestionarlo. Ellos necesitan el Estado por todos lados. Además, la estrategia de globalización se basa en una política de los Estados. Y sin Estados represivos sumamente fuertes

no podría funcionar la estrategia de globalización. Ésta es una estrategia impuesta. Es una estrategia de poder, y necesita poder político para imponerse. Los globalizadores no piensan siquiera cuestionar el Estado. Eso es ideología. Son esos sueños de la razón que producen monstruos. No es nunca cierto. Por eso tienes proyectos como el AMI, donde el Estado es un simple órgano del poder de las transnacionales. Pero como órgano de poder es absolutamente imprescindible. Pueden en vez de un Estado pequeño hacer una integración. Sin embargo el Estado es la última instancia de su poder. Es obvio que el monopolio de la violencia, de las armas, es su última instancia del poder. Y el monopolio de las armas no lo pueden tomar las multinacionales. Necesitan una instancia que ejerza ese monopolio. Disolver el Estado de bienestar, eso sí. Pero jamás el Estado. Aunque la ideología de la disolución del Estado les resulta muy útil. Hacen pensar a la gente que el Estado ha dejado de ser. En consecuencia, que ya no reclamen al Estado. Pero multinacionales sin Estado no pueden ni existir. Eso es mito, puro mito. Y este espacio que se le dio al capital multinacional, sobre todo en los años ochenta, lo generó por la fuerza el Estado de EE. UU. que lo impuso en América Latina. Todo se impuso: Estados al servicio de una estrategia de acumulación de capital.

De modo que jamás van a debilitar el Estado en tanto es el portador de las armas. Nunca. Pues la propia estrategia se iría abajo. No obstante siempre hay ideologías que dicen lo contrario de lo que sucede. Fíjate que los grandes movimientos en los cuales el Estado toma el poder absoluto son antiestatistas. El stalinismo era antiestatista, el fascismo era antiestatista y la globalización es antiestatista. Crean los Estados más feroces, los Estados más absolutos. La ideología antiestatista es un mito que sirve para promover Estados ciegos, inoperantes, aunque sí muy operantes para los que necesitan el Estado para basar su estrategia de poder. Y la ideología antiestatista de la globalización es de gran utilidad a las empresas multinacionales para lograr Estados en su línea. Sin embargo, lo del antiestatismo jamás es en serio. El antiestatismo es una ideología de Estados absolutos.

GG.: Pero, al mismo tiempo, hay un socavamiento de los Estados nacionales desde abajo

FH.: En cuanto el Estado ya no tiene funciones frente a su población, aparecen entonces los separatismos, los localismos, etc. Es la otra cara de lo mismo

GG.: Para la agenda de los movimientos populares, es hoy fundamental una propuesta alternativa de Estado.

FH.: Sí, pienso que los movimientos populares no pueden tomar el poder. Un movimiento popular que toma el poder deja de ser popular. No obstante sí necesita un poder afín. Por consiguiente sigue siendo importante para el movimiento popular luchar por una formación de Estado afín a sus metas, aunque sin identificación. Y ése va a ser el problema en el futuro. Aun cuando promueva un Estado afín, que no se identifique con él.

GG.: ¿Por qué ese rechazo tan radical a que un movimiento popular se tome el poder?

FH.: Si el movimiento popular no se mantiene autónomo frente al poder, creo que el poder no tiene criterio. Es lo que pasó con las sociedades socialistas en muchas partes. El poder no tiene más criterio. Surgen entonces otros mitos, de estrategias de acumulación a las cuales todo se tiene que someter, etc. Estimo que un criterio de la realidad, en cuanto realidad viva, es la reacción de la gente. ¿Cómo alguien que está en una Casa Blanca sabe qué pasa con la gente? A partir de la resistencia y no a partir de encuestas de opinión. Para eso tiene que percibir por dónde va la cosa. Y si no existe esa autonomía, no se percibe ya más la realidad. Eso fue lo fatal del socialismo soviético. No percibió más la realidad porque había logrado reprimir las resistencias. En consecuencia, no pudo continuar.

GG.: Viene surgiendo en América Latina un proceso político que levanta un ideario de sociedad civil, incorpora ideales de ciudadanía, etc. ¿Crees que en términos de lo que has definido como central, que es la intervención del mercado, es suficiente con el Estado, o es necesario pensar en una política ya no sólo en la polaridad de Estado-mercado sino en un esquema tipo: Estado-mercado-sociedad civil?

FH.: Entiendo la sociedad civil en el sentido de movimiento popular y no en el sentido de lo no-estatal. Este sentido de sociedad civil del siglo XIX, en el cual todo lo no estatal es civil, llevaría a pensar entonces que todo el movimiento de la estrategia de globalización son levantamientos de la sociedad civil en contra del Estado. Las burocracias privadas toman el poder y se llaman sociedad civil. No tiene sentido. Por eso la sociedad civil a partir del movimiento popular. Y una sociedad civil capaz de moverse e incidir, necesita un Estado afín. Que no significa que el Estado ahora se puede desentender de los problemas para que la sociedad civil los asuma. Ella no puede asumir gran cosa. La sociedad civil puede hacer cosas puntuales que pueden ser proyectos piloto, pero que si no son asumidos por el Estado, se quedan ahí no más. Y

sociedades que tienen realmente una sociedad civil vigorosa, tienen Estados vigorosos. No es que cuanto más sociedad civil menos Estado, de modo que el Estado se coloca al servicio de la globalización y la sociedad civil hace lo otro. Eso es absurdo. El concepto de sociedad civil ayuda mucho a hacer estas interpretaciones. Sin embargo, para que la sociedad civil sea efectiva necesita un Estado vigoroso, no en el sentido de represivo sino de respuestas, de asumir proyectos impulsados desde la sociedad civil. Y el Estado tiene que asumirlos. Luego, necesitamos también un Estado que intervenga el mercado para tener sociedad civil. Una sociedad civil vigorosa exige un Estado vigoroso. Porque es una relación de exigencia y respuesta, y no un Estado que se desentiende de lo que hace la sociedad civil. Y la sociedad civil, ¿con qué opera? Por eso la expresión sociedad civil es un poco infeliz, no obstante se impone y hay que trabajar con ella.

GG.: En América Latina, en los últimos quince a veinte años, ha surgido un pensamiento de sociedad civil pero no identificada con el mercado, ni relacionada solo en polaridad con el Estado, sino como una instancia de vida humana enfrentada a los poderes del Estado y del mercado.

FH.: Sí, y es que en cuanto el Estado se desentiende de sus funciones amplias y se retira a ser un Estado al servicio de una estrategia de acumulación de capital, la sociedad civil no puede hacer otra cosa, y es legítimo que lo haga. Aunque su aspiración tiene que ser otra. Un Estado que retome sus funciones de desarrollo económico, de desarrollo social, de la educación Se necesita presionar. El Estado tiene que retomar eso, y da lo mismo que sea un Estado nacional o supranacional o regional. Sin embargo se requiere una referencia que actúe y no se reduzca, como Estado, a servir a una estrategia de acumulación de capital. Y tenemos que diferenciar lo que se entiende por globalización de parte de los poderes. Eso es una estrategia de acumulación de capital, no es Internet o correo electrónico. Es un pillaje del mundo, algo muy diferente. Las multinacionales no respetan el carácter global del mundo, ni mucho menos. Destruyen globalmente al mundo.

GG.: Cuando dices que el término es un término un poco infeliz, te refieres a la tradición del concepto. ¿No pasa algo parecido con conceptos como ciudadanía y democracia?

FH.: Sí, también hay que ampliar el concepto de ciudadanía. El ciudadano no puede ser únicamente alguien que emite poderes para dictar leyes. Ése es el ciudadano tradicional. El ciudadano es la última instancia para formular las leyes y lo hace por intermedio

de los representantes. No. Que el ciudadano sea un representante del Bien Común. En tal caso la ciudadanía se amplía y adquiere otras características. Parte de la ciudadanía, entonces, es ser foco de resistencia, de manera que aparece en ella otra dimensión. Por lo tanto, también la ciudadanía hay que pensarla en términos diferentes.

GG.: Pero un concepto de ciudadanía relacionado con el Bien Común, sitúa a la ciudadanía más allá de un sistema político.

FH.: Sí, del sistema en cuanto sistema político. No obstante, hay que tomar en cuenta que la dimensión política integra siempre, también, una dimensión institucional y por ende de sistema.

GG.: Igual con el concepto de democracia, una democracia entendida como sistema político institucional, o un concepto de democracia que va mucho más allá...

FH.: Representación del interés de todos. Retomando la rebelión del ICE. Los que la hicieron eran ciudadanos. Si lo tomas así, sin embargo, rompes el concepto de ciudadanía del siglo XVIII. Puesto que ahí el ciudadano vota pero no protesta, ya que él dio la ley. O sea, la resistencia es aplastada en nombre de la ley. Por consiguiente, los que ejercen la resistencia no lo hacen en cuanto ciudadanos. Éste es el mito de que la ley, cuando es democrática, nos hace libres.

GG.: Entonces ahí hay un conflicto en lo político, en el sentido de que las categorías básicas con las que se mueve la política poseen una herencia que origina conflictos y tienen que ser reformuladas constantemente. Frente a ese conflicto de las categorías y el imaginario heredado de lo político, aparece un rechazo a priori de las categorías o puede haber un intento de reformularlas. Con el concepto de democracia, por ejemplo, muchas de las izquierdas de América Latina rechazaron casi a priori una formulación democrática en tanto entendieron la democracia como herencia burguesa. Lo mismo ocurrió con ciudadanía y sociedad civil. Y quizá eso explica algunas de sus limitaciones para enfrentar dimensiones de lo político donde se hacía necesaria una presencia.

FH.: Sí, ahí fueron en parte la contrapartida del liberalismo. Y fíjate, Mannheim lo critica una vez. Él dice: ni en la visión liberal, ni en la visión de la ortodoxia marxista se puede pensar lo político. Porque es técnica. La política, en última instancia, se reduce a la aplicación de una técnica. En el liberalismo, a la aplicación de reglas del mercado, lo cual es un problema técnico. Y en consecuencia el poder para imponer estas reglas. Lo mismo ocurrió en

la ortodoxia marxista: hay que construir una sociedad socialista. Esta sociedad, otra vez, fue formulada por la propiedad: la propiedad pública. Es decir, era lo contrario: en vez de propiedad privada, propiedad pública. Luego, de nuevo la política es técnica. Como no tienen algo que esté en conflicto con estos automatismos o inercias institucionales, no perciben la política. Por consiguiente, estos mitos de que termina la política son reflejo de la incapacidad de entender lo político.

GG.: En otros términos, para la formulación de alternativas políticas populares, uno de los campos de trabajo por desarrollar es la reformulación misma de los conceptos de la política y lo político.

FH.: Sí, ciudadanía, democracia, conflicto, bien común como interés de todos, y eso como algo que se encuentra en una relación conflictiva con la inercia institucional legal del sistema.

GG.: Dentro de este contexto acontece algo con las izquierdas en América Latina. Después de las derrotas sufridas, hay una especie de reconversión en los años noventa, en la que intelectuales y sectores de izquierda se integran al sistema, precisamente en su momento neoliberal.

FH.: Fíjate que para determinada izquierda es muy fácil asumir la ideología neoliberal. Porque existe una izquierda que es sencillamente moderna, por lo tanto tiene los mismos conceptos con otras palabras. Sólo tiene que cambiar de palabras para hacerse neoliberal. Donde, por ejemplo, decía propiedad pública ahora dice propiedad privada y ya, funciona. Pueden decir lo mismo que decían antes. Cambian palabras, y listo. Pero, ésta es una parte de la izquierda. Está la otra parte que no hace eso, que no ha permanecido en la ceguera del simple pensamiento institucional y que necesita reflexionar completamente su relación con la política. Creo que los zapatistas han sido importantísimos, que en efecto empezaron a desarrollar esta otra dimensión de lo político, y por eso me parecen de una importancia simbólica enorme. Al comienzo, los propios zapatistas pensaban en términos de jerarquía, no obstante se dieron cuenta de eso y cambiaron por completo. Estimo que en la experiencia zapatista aparece esta dimensión de lo político, la cual pienso que tenemos que trabajar mucho. El repensar lo político podrá hacerse a partir de esta experiencia, que considero central.

GG.: En la política latinoamericana, especialmente en las décadas de los sesenta y los setenta, fue central la problemática de la violencia revolucionaria (en Centroamérica también en los años ochenta). Hoy, como parte de este imaginario de la nueva sociedad

de los finales, otro de los finales que se declara es el de las alternativas armadas a partir de los movimientos populares, y eso en el contexto de un sistema mundial violento como pocos. En movimientos cristianos, aparecen igualmente críticas a la teología de la liberación por su condescendencia con movimientos armados. Cómo ubicas esa problemática y cómo entenderla en la actualidad, pues aunque no está en el orden del día a nivel continental, sigue siendo algo que de modo constante ronda discusiones de grupos de base y movimientos críticos. De hecho, el movimiento zapatista es un movimiento armado que surge después de declarado el fin de la lucha armada de carácter popular.

FH.: Cuando se declara el monopolio de la violencia, se declara que la violencia es legítima. No entiendo por qué quienes declaran que la violencia es legítima, rechazan la violencia. Recuerdo una vez que Bush recibió a Mandela. Bush, uno de los presidentes violentos del siglo XX, le exigió a Mandela renunciar a la violencia. ¿Por qué no renunció él primero a la violencia y entonces sí, pedirle a Mandela seguir su ejemplo? Por supuesto, eso ni se le ocurrió. La violencia legítima es declarada por toda nuestra sociedad, pero el problema es la monopolización de la violencia. La violencia es monopolio de unos, y no creo que exista un derecho, digamos natural, al monopolio de la violencia.

Ahora bien, las relaciones humanas están atravesadas por la violencia. Otra cosa es hablar si hoy es posible una resistencia violenta. Pienso que no, sin embargo no es un principio. No acepto ni el pacifismo, ni la no violencia, ni la violencia como principios absolutos. Puede ser la decisión de un movimiento, completamente legítima, si bien como principio es inaceptable en un mundo en el cual la violencia es considerada legítima de parte de todos los poderes. Tenemos que pensar el problema con base en la idea de que las relaciones humanas están atravesadas por la violencia, aunque en ningún caso ella es legítima. Siempre es una catástrofe. Siempre es algo que habría que evitar lo más posible. Y si se acepta que en determinadas situaciones es inevitable, no por eso puedo declararla legítima. La violencia del Estado no es legítima, es inevitable. No obstante, es muy distinto decir que la violencia es inevitable a decir que es legítima. La violencia nunca es legítima, pero en determinados casos es inevitable. Esto vale también para la resistencia. La violencia de la resistencia tampoco es legítima, sin embargo puede ser inevitable.

Actualmente, la violencia del sistema es absoluta. La destrucción que se hizo de Irak y Serbia, demuestra que la violencia del sistema es extrema. Lo que está haciendo en Colombia o hizo en Guatemala es una destrucción tremenda, y todo en nombre de violencias legítimas. Lo que realizó Fujimori es inaudito. Entonces, la conclu-

sión que habría que sacar es que la violencia de la resistencia hoy sólo lleva a una política de tierra arrasada de parte del sistema. Hay que evitarla lo más posible y no pensar que hay el momento que es inevitable, y después la destrucción de todo un país. El sistema destruye países, envenena bosques, tierras y ciudades enteras, en nombre de la violencia legítima. Y cuando es así, uno tiene que darse cuenta que aunque se puede justificar un movimiento violento en términos de situaciones inaguantables, mejor no. El sistema es tan feroz, que frente a él es mejor no recurrir a ese camino. El sistema es tan feroz en su violencia absoluta, que es mejor no hacerlo. Es parecido a lo de la deuda externa. El pago de esta deuda es totalmente ilegítimo, no obstante este sistema tiene un poder tal, que destruye a quien se niegue a pagarla, de manera que es mejor pagar. Hay que percatarse que el sistema es violento como nunca antes y que ninguna violencia es legítima, aun cuando sea inevitable. Considero que de la violencia hay que hablar en términos de inevitabilidad y no de legitimidad. La violencia del sistema no es legítima. La del Estado, tampoco. Pero tenemos que vivir con ella.

GG.: ¿Qué otras experiencias te parece dan luces sobre nuevos modos de pensar lo político?

FH.: En general, la oposición que aparece ahora en contra de la globalización. En Praga, Seattle, Washington. Ella tiene mucho de una característica nueva de lo político. Y ves que la política institucional no sabe cómo comportarse frente a esta oposición. Por un lado la condena, si bien por otro lado se da cuenta que ahí aparece una legitimidad ante la cual no puede reaccionar con pura violencia. Ésta es una nueva manera de lo político que aparece. Igualmente con los movimientos ecologistas, con sus reflexiones. Sin embargo creo que esas reflexiones no están terminadas y hay que seguirlas, darles continuidad. Es algo que se halla en estado de gestación y no algo que estemos inventando. Aunque con algo que se está gestando no puedes saber con certeza lo que es. No obstante puedes anticipar, reflexionar a ver si puedes desarrollar conceptos que sirvan y cosas así.

Dentro de las izquierdas existen asimismo montones de experiencias de este tipo. En los países socialistas, muchas veces derrotadas. Pero no solamente derrotadas. En las décadas de los cincuenta, los sesenta, los setenta, hubo experiencias interesantes, como en la Hungría de los años cincuenta. Sin embargo la burocracia socialista tenía mucha tendencia a reprimir. No percibió, no tuvo la lucidez para darse cuenta que ahí había nuevas legitimidades por aparecer, y considero que por esta razón después no pudo funcionar. Por su parte, en las izquierdas de los países burgueses hay experiencias renovadoras por todo lado. En el conflicto, por ejemplo,

entre partidos obreros y organizaciones obreras, hay una gran experiencia. Ahí la figura clave es Rosa Luxemburgo. Ella es una pensadora del nuevo tipo de política. Su crítica a la revolución rusa fue una crítica formidable y que constituyó realmente otra manera de pensar. Esto lo tienes en Gramsci y en movimientos como el movimiento comunista italiano.

GG.: En otra dimensión de lo político, movimientos como el feminista abren nuevas dimensiones de praxis y reflexión.

FH.: En cierto sentido es una clave. No obstante tiene el problema de no poder movilizar a las mujeres, ya que ellas están en las mismas divisiones de la sociedad entera. Un movimiento de mujeres tiene sus obstáculos. Hay mujeres de clase alta, hay emancipación de la mujer a la Miami, a la *Buenhogar* o estas bonitas revistas, etc., y hay una emancipación popular. El movimiento feminista tiene muchos problemas con esto. Porque eres mujer, y lo eres. Cuando eres obrero puedes pensar que eres de la clase media, pero cuando eres mujer no puedes pensar que eres hombre.

GG.: En esa recuperación de la dimensión política de lo cotidiano, a pesar de estas diferencias, ha habido otro modo de entender lo político. Y también con los trabajos de Foucault...

FH.: Creo que el movimiento de mujeres tiene una dimensión que en los otros movimientos es mucho más débil. Es el llevar todo lo que es político al hogar, a lo cotidiano. En consecuencia incide muy directamente en las relaciones cotidianas. En otros movimientos siempre hay mucha más posibilidad de abstracción, de exceptualizar lo cotidiano y sustituirlo por la política. El movimiento de las mujeres no puede hacerlo. Tiene que llevar lo político a lo cotidiano. Pienso que eso explica la enorme importancia que tiene. Y en realidad ha reformulado las relaciones humanas de una forma quizá mayor que los otros movimientos. En éstos lo cotidiano siempre se enajena en nombre de lo político. La mujer no puede hacerlo. Y eso hace la discusión feminista tan fascinante. En este sentido puedes decir que el movimiento feminista es fundamental, en vista de que remueve toda la relación social y no se puede restringir a lo político. En cierto sentido es básico. Puede ser considerado incluso como la raíz de todo. Tendría mucho sentido considerarlo así. Porque ahí se remueven las relaciones sociales en todos los rincones. Y la ilusión de poder sustituir lo cotidiano por lo político, no puede aparecer.

GG.: Quizá también es un llamado a que ya no puede seguirse separando tan tajantemente lo político de la dimensión de la cultura y lo cotidiano.

FH.: El movimiento feminista llama la atención acerca de que lo cotidiano es parte de cualquier cambio. No puede ser sustituido. Y una política como la estamos discutiendo es una política desde lo cotidiano. Aunque no es política de lo cotidiano. Pero en el movimiento feminista eso es más expreso.

GG.: A partir de los movimientos indígenas aparece también ese llamado de que no puede haber desvinculación de la cultura y la política. Quizá en el fondo hay una crítica a la matriz occidental machista e instrumentalista de la política, en tanto abstraída de la totalidad de la vida social, enfocada solamente en el ámbito institucional y separada de las demás esferas de la vida social, y entregada a la razón estratégico/instrumental.

FH.: Sí, y ahí sí tienes el movimiento feminista e igualmente éste de las culturas. Son básicos, ya que rompen este concepto compartimentado de la política. Los otros movimientos también son eso, sin embargo es más fácil que puedan traicionar su esencia.

GG.: Foucault también trabajó en esa línea.

FH.: Sí, él ha contribuido mucho para que se perciba esta nueva problemática y visión de la política.

Recuerdos de una vida





Segunda Parte

Pensando la realidad social y teológica en diálogo con Franz J. Hinkelammert

El pecado capital del ecocidio y del biocidio

Leonardo Boff

Uno de los críticos más incisivos del capitalismo en la perspectiva de las víctimas en el Tercer Mundo es seguramente Franz Hinkelammert. El capitalismo, como sabemos, es un modo de producción social y, al mismo tiempo, una cultura. Como modo de producción destruyó el sentido originario de la economía, que desde los clásicos griegos hasta el siglo XVIII significaba la técnica y el arte de satisfacer las necesidades de la *oikos*. Es decir, la economía tenía por objetivo atender satisfactoriamente las carencias de la casa, que podía ser tanto la morada misma, la ciudad, el país, cuanto la casa común, la Tierra. Con la implantación progresiva, a partir del siglo XVII, del sistema del capital —la expresión capitalismo no la utilizó Marx, sino que fue introducida por Werner Sombart en 1902—, cambia la naturaleza de la economía. Desde entonces ella representa una refinada y brutal técnica de creación de riqueza por sí misma, desvinculada de la *oikos*, de la referencia a la casa. Más bien, por el contrario, destruye la casa en todas sus modalidades. Y la riqueza que se quiere acumular es menos para ser disfrutada que para generar más riqueza, en una lógica desenfrenada y, en el límite, absurda.

La lógica del capital es ésa: producir acumulación mediante la explotación. Primero, explotación de la fuerza de trabajo de las personas; enseguida, la dominación de las clases; después, el sometimiento de los pueblos; y, por fin, el pillaje de la naturaleza.

Funciona aquí una única lógica lineal y férrea que todo lo envuelve y que hoy ha adquirido una dimensión planetaria.

Incluso un análisis superficial entre ecología y capitalismo, identifica una contradicción básica. Donde impera la práctica capitalista se envía al exilio o al limbo la preocupación ecológica. La ecología y el capitalismo se niegan frontalmente. No hay acuerdo posible. Si, a pesar de eso, la lógica del capital asume el discurso ecológico, o es para hacer ganancias con él, o para espiritualizarlo y así vaciarlo de contenido, o simplemente para imposibilitarlo y, por lo tanto, destruirlo. El capitalismo no quiere apenas dominar la naturaleza. Quiere más, apunta a arrancarlo todo de ella. En consecuencia, se propone depredarla.

Hoy, por la unificación del espacio económico mundial en los moldes capitalistas, el saqueo sistemático del proceso industrialista contra la naturaleza y contra la humanidad torna el capitalismo claramente incompatible con la vida. La aventura de la especie *homo sapiens y demens* es puesta en serio riesgo. Por consiguiente, el archienemigo de la humanidad, de la vida y del futuro es el sistema del capital con la cultura que lo acompaña.

Se plantea así una disyuntiva: o el capitalismo triunfa al ocupar todos los espacios como pretende, y entonces acaba con la ecología y de esta forma pone en riesgo el sistema-Tierra, o triunfa la ecología y destruye el capitalismo o lo somete a tales transformaciones y reconversiones que no pueda más ser reconocible como tal. Y esta vez no habrá un arca de Noé que salve a algunos y deje perecer a los otros. O nos salvamos todos o perecemos todos.

Esta es la singularidad de nuestro tiempo y la urgencia de las reflexiones y de las alarmas que aquí son compartidas.

Decíamos que el capitalismo produjo además una cultura, derivada de su modo de producción asentado en la explotación y en el pillaje. Toda cultura crea el ámbito de las evidencias cotidianas, de las convicciones incuestionables y, como tal, origina una subjetividad colectiva adecuada a ella. Sin una cultura capitalista que propague las mil razones justificadoras del orden del capital, el capitalismo no sobreviviría. La cultura capitalista exalta el valor del individuo, le garantiza a él la apropiación privada de la riqueza, producida por el trabajo de todos, coloca como resorte de su dinamismo la competencia de todos contra todos, pretende maximizar las ganancias con el mínimo de inversión posible, trata de transformarlo todo en mercancía, desde la mística y el sexo hasta el ocio para obtener siempre beneficios, y todavía instaura el mercado, hoy mundializado, como el mecanismo articulador de todos los productos y de todos los recursos productivos.

Si alguien buscase solidaridad, respeto a las alteridades, compasión y veneración frente a la vida y al misterio del mundo, no los busque en la cultura del capital. Erró de dirección, pues ahí

encuentra todo lo contrario. George Soros, uno de los mayores especuladores de las finanzas mundiales y profundo conocedor de la lógica de la acumulación sin piedad (él vive de eso), afirma con claridad que el capitalismo mundialmente integrado amenaza todos los valores societarios y democráticos, poniendo en riesgo el futuro de las sociedades humanas. Ésa es, según él, la crisis del capitalismo que exige urgente solución para que no vayamos al encuentro de lo peor [1].

Queremos mostrar cómo el capitalismo, como modo de producción y como cultura, inviabiliza la ecología, tanto ambiental cuanto social. Abandonado a la lógica de su voracidad, puede cometer el crimen del ecocidio, del biocidio y, en el límite, del geocidio. Razón suficiente para que los humanos que aman la vida y que quieren heredar a sus hijos y nietos una casa común habitable, se opongan sistemáticamente a sus pretensiones.

1. Capitalismo y destrucción de la ecología

Comencemos con la ecología ambiental y su referencia a la lógica del capital. A ese respecto, los escenarios acerca del futuro de la Tierra, en la perspectiva del ambiente y de la calidad de vida, son dramáticos. Grandes analistas consideran que el tiempo actual se asemeja mucho a las épocas de gran ruptura en el proceso de la evolución, épocas caracterizadas por extinciones en masa [2].

Efectivamente, la humanidad se encuentra delante de una situación inaudita. Debe decidir si quiere continuar viviendo o si escoge su propia autodestrucción. El riesgo no proviene de alguna amenaza cósmica, sino de la propia actividad humana. Por primera vez en el proceso conocido de hominización, el ser humano se ha dado los instrumentos de su propia destrucción. Se ha creado el principio de autodestrucción, que tiene en el principio de responsabilidad su contrapartida. De ahora en adelante la existencia de la biosfera estará a merced de la decisión humana. Para continuar viviendo, el ser humano deberá positivamente quererlo.

Los indicadores son alarmantes. Permiten vislumbrar poco tiempo para los cambios necesarios. Estimaciones optimistas establecen como fecha límite del año 2030 al 2034 [3]. A partir de ahí, en el caso que no se tomen medidas urgentes y eficaces, la sustentabilidad del sistema-Tierra no estará más garantizada.

---

[1] Soros, G. *A crise do capitalismo*. Rio de Janeiro, Campus, 1999, págs. 262-269.

[2] De Duve, Ch. *Vital Dust*. New York, Basic Books, 1995, todo el capítulo 30 sobre el futuro de la vida.

[3] Cf. Reuther, R. Rosemary. *Gaia and God: An Ecofeminit Theology of Earth's Healing*. San Francisco, San Francisco Harper, 1992, pág. 86.

Necesitamos más que nunca de sabiduría. Sabiduría para priorizar las acciones concertadas que apunten a la sustentabilidad de la Tierra como planeta.

Entre otros, tres son los nudos problemáticos [4], creados por el orden del capital, que deben ser desatados: el nudo del agotamiento de los recursos naturales, el nudo de la sustentabilidad de la Tierra y el nudo de la injusticia social mundial. Vamos por partes.

1.1. El nudo del agotamiento de los recursos naturales

Desde hace siglos, principalmente, aunque no exclusivamente, bajo el modo de producción capitalista, la Tierra viene siendo depredada de manera sistemática. Cada día desaparecen para siempre diez especies de seres vivos. Desde el tiempo de la desaparición de los dinosaurios, sesenta y cinco millones de años atrás, nunca se vio tan rápida aniquilación. Con esas especies desaparece también para siempre una biblioteca de conocimientos que la propia naturaleza sabiamente había acumulado.

A partir de 1972, la desertización en el mundo creció al mismo tamaño de todas las tierras cultivadas de China y de Nigeria juntas. Se perdieron cerca de cuatrocientos ochenta millones de toneladas de suelo fértil, el equivalente a las tierras aptas para la agricultura de India y Francia combinadas. El 65% de las tierras un día cultivables, ya no lo son. La irrigación extensiva asociada a la utilización de sustancias químicas, lleva a la salinización de las aguas por no tener tiempo de rehacer los nutrientes perdidos.

La mitad de las selvas existentes en el mundo en 1950, han sido derribadas. Solamente en los últimos treinta años fueron tumbados seiscientos mil kilómetros cuadrados de selva amazónica brasileña, el equivalente a la Alemania unificada o a dos veces Zaire.

Los inmensos depósitos naturales de agua, formados a lo largo de millones y millones de años, han sido sistemáticamente bombeados durante el siglo veinte y están próximos a su total ago-

---

[4] Los datos sobre la crisis ecológico-social pueden ser leídos en muchas fuentes Véanse, por ejemplo: *Os Worldwatch Papers e o State of the World*, publicados desde 1984 por el Worldwatch Institute, Washington; Drewermann, E. *Der tödliche Fortschritt*. Regensburg, 1997, capítulo I: Hechos que son síntomas; Lutzenberger, J. A. *Fim do futuro?* Porto Alegre, Editora Movimento, 1990; Hathaway, M. D. *Transformative Education. Awaking Humanity to the Challange of the Global Crisis*. Ontario, Scarborough, 1993; Gudynas, E. "La privatización de la vida: América Latina ante las nuevas políticas ambientales neoliberales", en *Pasos* (San José, DEI) No. 81 (enero-febrero, 1999), págs. 1-15, y los PNUD (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo) publicados anualmente por la ONU con los datos de la situación social de la Tierra.

tamiento. En los inicios del nuevo milenio, el agua potable será uno de los recursos naturales más escasos. Habrá guerras para garantizar el acceso a las fuentes de agua potable.

El petróleo y el carbón, formados a lo largo de cien millones de años y depositados en las profundidades de la Tierra, se agotarán a mediados del siglo XXI. Tanto el agua cuanto el carbono fueron sepultados cuidadosamente por la Tierra para estabilizar su clima. Ahora han sido traídos a la superficie y devueltos al espacio con desequilibrios que todavía no podemos medir de forma adecuada. Hacia el año 2030 el cobre, la bauxita, el zinc, el fósforo y el cromo se habrán extinguido casi totalmente.

Por detrás de este proceso de pillaje se oculta una imagen reduccionista de la Tierra. Ella es vista simplemente como un depósito muerto de recursos a ser explotados. No es contemplada como un supersistema articulado de modo sutil en sistemas y subsistemas donde rocas, aguas, atmósferas, microorganismos, planetas, animales y seres humanos forman un todo orgánico y dinámico con relaciones de interdependencia y de sinergia que garanticen la subsistencia de todos y de cada uno. La Tierra no es respetada en su alteridad y autonomía ni se le reconoce ninguna sacralidad. Mucho menos aún es amada como un superorganismo vivo, la Gran Madre de los antiguos, la Pacha Mama de nuestros indígenas y la Gaia de los modernos cosmólogos. La humanidad siempre entendió la Tierra como algo vivo. Sólo en los últimos siglos, dentro de la cultura del capital pillador, ha sido vista como algo inerte, un conjunto desarticulado de suelos (continentes) y agua (océanos, lagos y ríos).

1.2. El nudo de la sustentabilidad de la Tierra

¿Cuánto de agresión aguantará la Tierra sin perder su equilibrio interno y sin desestructurarse? Lluvias ácidas matan los lagos y desecan las selvas. Desechos químicos contaminan las fuentes de agua potable, los océanos, y envenenan los suelos. Pesticidas entran en la cadena alimentaria y afectan la salud de los seres vivos y de las generaciones que vendrán. La basura nuclear es especialmente peligrosa. Muchas sustancias permanecerán radiactivas durante los próximos cien mil años. No existe en el horizonte ninguna tecnología que nos pueda proteger contra sus perjuicios.

Las sesenta mil armas nucleares construidas, en un contexto de guerra mundial, si estallaran, podrían originar el invierno nuclear. Las finas partículas de la humareda provenientes de las grandes quemas por ellas producidas, junto con los elementos radiactivos inyectados en la atmósfera, oscurecerían y enfriarían la Tierra de forma más aguda que en las eras glaciales del pleistoceno. Habría

un colapso de la humanidad y de todo el sistema de vida, consecuencias perversas siempre omitidas por las potencias militaristas. Actualmente corremos el riesgo de que grupos terroristas tengan acceso a la tecnología de las bombas y coloquen a la humanidad y a la Tierra en situación de jaque mate.

Gran riesgo para la vida del planeta representa la destrucción de la capa de ozono. Ella se localiza en la estratosfera, entre los treinta y los cincuenta kilómetros de la superficie de la Tierra y, a manera de escudo, protege la vida contra las irradiaciones ultravioletas que son letales para todos los organismos vivos. El deshilachamiento de esta capa de ozono es provocado por los clorofluorcarbonos (CFC). Químicamente, éstos son un material inerte e inofensivo que entra como fluido en los refrigeradores, en el aire acondicionado, en los desodorantes *spray*, en los extinguidores y en la producción de aislantes térmicos. Sin embargo, al alcanzar la capa de ozono, los rayos ultravioletas dividen las moléculas de estos gases. El cloro liberado destruye el escudo de ozono. Como consecuencia, todos los seres vivos quedan expuestos a los rayos ultravioletas. Estos producen cáncer de la piel, cataratas, debilitamiento del sistema inmunológico, distorsiones en el ADN, daños a la agricultura y a la fotosíntesis, la cual responde por la cadena alimentaria de toda la Tierra.

Otra amenaza importante está representada por el calentamiento creciente de la Tierra, consecuencia del tipo de sociedad consumista de recursos que contaminan. Es el así llamado efecto estufa. La quema de petróleo, de carbón y de selvas libera dióxido de carbono. Éste, juntamente con otros gases como el metano, el flúor y el óxido de nitrógeno absorben rayos infrarrojos, formando una especie de estufa. Ella calienta la atmósfera. En el último siglo, el calor de la Tierra aumentó entre 0,3 y 0,6 grados centígrados. Para los próximos cien años se calcula un aumento de 1,5 a 5,5 grados centígrados. Tales cambios provocarán desastres descomunales como sequías y el deshielo de los casquetes polares. Las inundaciones de las costas marítimas, donde vive el 60% de la población mundial, causarían millones de emigrados y de víctimas. Muchas especies de seres vivos no se adaptarían y morirían. Tenemos un ejemplo en el poderoso efecto estufa del planeta Venus, revelado por una nave espacial soviética. La nave mostró su superficie toda encrespada por el calor. ¿El efecto estufa de la Tierra no podría tener consecuencias semejantes? Los investigadores ya hace tiempo nos advierten acerca de esta eventualidad.

¿Qué soportabilidad posee la Tierra frente a tantas agresiones producidas primordialmente por el modo de producción capitalista? A lo largo del proceso de su formación, donde se verificaron inmensas exterminaciones de especies (en el orden del 80-90% en el período cámbrico, hace quinientos setenta millones de años), nuestro

planeta mostró gran capacidad de resistencia y regeneración. Ahora, no obstante, se teme que el efecto acumulativo de las agresiones llegue a un punto crítico tal que rompa el equilibrio físico-químico-biológico de la Tierra. Inmensas catástrofes afectarían la biosfera y aniquilarían millones de seres humanos [5].

1.3. El nudo de la injusticia social mundial

Finalmente, pasemos a la ecología social: ¿cuánto de injusticia y violencia aguanta el espíritu humano? Es injusto y sin piedad que, en el actual orden del capital mundializado, el 20% de la humanidad detente el 83% de los medios de vida (en 1970 era el 70%) y los 20% más pobres se tengan que contentar con apenas el 1,4% (en 1960 era el 2,3%) de los recursos. Es injusto y cruel mantener un billón de personas en la extrema pobreza. Es injusto y perverso dejar morir al año cuatro millones de personas estrictamente de hambre. Es injusto, perverso, cruel y sin piedad tolerar que catorce millones de niños mueran todos los años antes de completar cinco días de vida.

Este cataclismo social no es inocente ni natural. Es resultado directo de una forma de organización económico-política y social que privilegia a unos pocos a costa de la explotación y de la miseria de las grandes mayorías. Se proyectó un tipo de desarrollo sin medir las consecuencias sobre la naturaleza y sobre las relaciones sociales. Él es altamente depredador e inicuo. Por eso constituye una trampa del sistema capitalista el así llamado desarrollo sustentable.

Cuando se lo analiza, él representa una contradicción en los términos. La categoría desarrollo es sacada del área de la economía, por supuesto, de aquella imperante, la capitalista. El desarrollo capitalista, en verdad deberíamos decir crecimiento, se presenta profundamente desigual. En efecto, él crea acumulación apropiada por unos pocos a costa de la explotación y del perjuicio de las grandes mayorías. Ese crecimiento pretende ser lineal y siempre creciente.

La categoría sustentabilidad proviene de otro ámbito, de la biología y de la ecología. Sustentabilidad significa aquí la capacidad que un ecosistema posee de incluir a todos, de mantener un equilibrio dinámico que permita la subsistencia de la mayor biodiversidad posible. Más que un proceso lineal, se trata de un proceso complejo, circular, de inter-retro-dependencias, sin explotar o marginar a nadie.

---

[5] Ward, P. *The End of Evolution*. New York, Bantam Book, 1995.

Como se desprende de lo anterior, sustentabilidad y desarrollo capitalista se niegan mutuamente. Por ende, desarrollo sustentable no es una expresión que conjugue los intereses de la producción humana con los intereses de la conservación ecológica; antes por el contrario, los niega y los destruye. Lo que se necesita es una sociedad sustentable que se dé a sí misma el desarrollo que precisa para satisfacer de manera adecuada las necesidades de todos, también del entorno biótico. Lo que se demanda es un planeta sustentable que pueda mantener su equilibrio dinámico, rehacer sus pérdidas y mantenerse abierto a ulteriores formas de desarrollo.

Aunque notamos que el sistema del capital se mantiene por el miedo. Ciertamente, para perpetuarse recurre de modo permanente a la violencia económica. Y cuando es preciso, también a la agresión militar. Por eso, en el Norte, destina un millón ochocientos mil dólares por minuto para armas. Y cada dos días, cobra al gran Sur entre ciento ochenta y doscientas mil personas, sacrificadas en el altar del dios Mamón (mercado mundial), como si sobre él se lanzase, cada dos días, una bomba atómica como en 1945 sobre Hiroshima y Nagasaki [6].

El efecto perverso es innegable: la gran mayoría de la humanidad no tiene sustentabilidad. Vive diariamente una catástrofe. Tal violencia configura una agresión a la Tierra, pues los seres humanos son la propia Tierra en su dimensión consciente e inteligente. La injusticia social se muestra, así, como una injusticia ecológica.

Volvamos a preguntarnos: ¿cuánto de violencia puede tolerar aún la Tierra sin quebrarse como sistema? Más allá de los términos usados en el pasado como suicidas, homicidas y etnocidas, comenzamos ahora a ser ecocidas. ¿Y el sistema del capital no nos llevará a ser, en un futuro no muy lejano, también geocidas?

2. O cambiamos o nos destruiremos

Alcanzamos en los días actuales un punto en el que las virtualidades de nuestro paradigma civilizacional, de perfil capitalista, no consiguen dar cuenta de nuestros problemas éticos arriba apuntados. Por el contrario: dramatizan todavía más la situación y aceleran las fuerzas destructivas.

Sin embargo, hay señales de esperanza. Ya desde los inicios del siglo XX el paradigma moderno empezó, teóricamente, a ser erosionado por la física cuántica, por la teoría de la relatividad, por la nueva biología, por la ecología y por la filosofía crítica. Estaba

[6] Cf. Garaudy, R. *Le débat du siècle*. Paris, 1996, pág. 7.

surgiendo entonces un nuevo paradigma. Él tiene un carácter contrario a aquél capitalista; es holístico, sistémico, inclusivo, pan-relacional y espiritual. Entiende el universo no como una cosa o yuxtaposición de cosas u objetos. Sino como un sujeto en el cual todo tiene que ver con todo, en todos los puntos, en todas las circunstancias y en todas las direcciones, generando una inmensa solidaridad cósmica [7]. Cada ser depende del otro, sustenta al otro, participa del desarrollo del otro, comulgando de un mismo origen, de una misma aventura y de un mismo destino común.

El universo (desde las energías más originarias y las partículas más elementales hasta la mente humana) constituye una comunidad de sujetos, pues todos sus componentes (el propio universo como un todo orgánico) están caracterizados por aquello que constituye un sujeto: la interactividad, la historicidad, la interioridad y la intencionalidad. Él se halla inserto en un inmenso proceso evolutivo, auto-creativo y auto-organizativo que se manifiesta de muchas formas, sea como materia y energía, sea como información y complejidad, sea como consciencia e interioridad.

Al revés de ser un universo atomístico, compuesto de partículas discretas —un universo cuya complejidad puede ser fragmentada en componentes menores y más simples—, ahora este universo es considerado como un todo relacional, inter-retro-conectado con todo y mayor que la suma de sus partes. La naturaleza de la materia, cuando es analizada con más profundidad, no aparece como estática y muerta, sino como una danza de energías y de relaciones en todas direcciones. La Tierra no es vista más como un conglomerado de materia inerte (los continentes) y agua (los océanos, lagos y ríos), sino como un superorganismo vivo, Gaia [8], articulando todos los elementos, las rocas, la atmósfera, los seres vivos y la consciencia en un todo orgánico, dinámico, irradiante y lleno de propósito, parte de un todo todavía mayor que nos incluye: el universo en cosmogénesis, en expansión y dotado de consciencia [9].

---

[7] Para toda esta parte véase el clásico: Berry, Th.-Swimme, B. *The Universe Story: From the Primordial Flaring forth to the Ecozoic Era: a Celebration of the Unfolding of the Cosmos*. San Francisco, San Francisco Harper, 1992; Berry, Th. *The Dream of the Earth*. San Francisco, Sierra Club Books, 1988; Zohar, D.-Marshal, I. *The quantum Society: Mind, Physic and a new social Vision*. New York, William Morrw and Company, 1994; Hawking, S. *A Brief History of Time: from the Big Bang to the Black Holes*. New York, Bantam Books, 1988.

[8] Cf. Lovelock, J. *Gaia. A New Look at Natural History*. Oxford, 1997; *The Ages of Gaia: a Biography of our Living Systems in Evolution*. New York, 1996.

[9] Véase la tesis del conocido físico cuántico y su grupo: Goswami, A.-Reed, Richard-Goswami, Maggie. *The Self-aware Universe: How Counsciousness Creates the Material World*. New York, 1993.

Esta visión proporciona la base para una nueva esperanza, para una sabiduría más alta y para un proyecto civilizacional alternativo a aquel dominante hoy, el del capitalismo mundialmente integrado. Ella nos permite pasar del sentimiento de pérdida y de amenaza, que el escenario actual nos provoca, al sentimiento de pertenencia, de promesa y de un futuro mejor.

Cuatro ejes dan consistencia al nuevo paradigma, que se distancia enormemente del capitalismo: la búsqueda de sustentabilidad ecológica y económica, basada en una nueva alianza de fraternidad/sororidad para con la naturaleza y entre los seres humanos; la acogida de la diversidad biológica y cultural, fundada en la preservación y en el respeto a todas las diferencias y en el desenvolvimiento de todas las culturas; el incentivo a la participación en las relaciones sociales y en las formas de gobierno, inspiradas en la democracia entendida como valor universal a ser vivido en todas las instancias (familia, escuela, sindicatos, iglesias, movimientos de base, en las fábricas y en los aparatos de Estado) y con todo el pueblo; el cultivo de la espiritualidad como expresión de la profundidad humana, que se siente parte del todo, capaz de valores, de solidaridad, de compasión y de diálogo con la Fuente originaria de todos los seres.

Este nuevo paradigma no es aún hegemónico. Perdura vastamente todavía aquel de la modernidad burguesa y capitalista, atomístico, mecánico, determinístico y dualista, a pesar de su refutación teórica y práctica. Perdura porque es funcional a los propósitos de las clases dominantes mundiales. Ellas mantienen al pueblo, e incluso a personas de formación elevada, en la ignorancia acerca de la nueva visión del mundo. Continúa la imposición de un sistema global, cuyos frutos mayores son la dominación, la exclusión y la destrucción.

No obstante, la crisis ecológica mundial y el corto plazo de que disponemos para los cambios necesarios confieren actualidad y vigor al nuevo paradigma. Él es subversivo para el orden vigente. Precisamos de una nueva revolución, una revolución civilizacional. Ella será de naturaleza diversa a aquellas nacidas a partir de la revolución del neolítico, especialmente de aquella propiciada por la cultura del capital. Tendrá por base e inspiración la nueva cosmología.

Pero para eso tenemos que modificar nuestra forma de pensar, de sentir, de evaluar y de obrar. Dentro del sistema del capital no hay salvación para las grandes mayorías de la humanidad, para los ecosistemas y para el planeta Tierra. Debemos tener más sabiduría que poder, más veneración que saber, más humildad que arrogancia, más voluntad de sinergia que de autoafirmación, más voluntad de decir nosotros que de decir yo como hace sistemáticamente la

cultura del capital. Por esas actitudes los seres humanos podrán salvarse, y salvar su bello y radiante Planeta.

Defendemos la idea de que estamos en una crisis de parto, del nacimiento de un nuevo nivel de hominización. Podemos, sí, destruirnos. Hemos creado para eso la máquina de muerte. Ella, sin embargo, puede ser detenida y transformada. El mismo cohete gigante que transporta ojivas atómicas, puede ser usado para modificar la ruta de asteroides amenazadores de la Tierra. Es la hora de que demos un salto de calidad e inauguremos una alianza nueva con la Tierra. La oportunidad está creada. Depende de nosotros su realización feliz o su total fracaso. Esta vez no nos es permitido ni prorrogar ni errar el objetivo.

Rechazamos la idea de que los cuatro billones y medio de años de formación de la Tierra hayan servido para su destrucción. Las crisis y el sufrimiento se ordenan a una gran aurora. Nadie podrá detenerla. Una nueva revolución civilizacional está por nacer y ya da los primeros vagidos. De una época de cambio pasamos a un cambio de época.

3. ¿Qué sueños nos orientan?

Una nueva civilización surge cuando se encuentran respuestas concretas a las siguientes demandas dejadas de lado por el orden capitalista: ¿Qué utopías nos abren al futuro? ¿Qué valores nuevos dan sentido a nuestra vida personal y social? ¿Qué prácticas nuevas modifican las relaciones sociales? ¿Qué cuidado desarrollamos hacia la naturaleza y qué benevolencia y compasión suscitamos con todos los seres de la creación? ¿Qué nuevas tecnologías utilizamos que no nieguen la poesía y la gratuidad? ¿Qué fraternidad y sororidad establecemos entre todos los pueblos y culturas? ¿Qué nombre damos al Misterio que nos circunda y con qué símbolos, fiestas y danzas lo celebramos? En una palabra: ¿cuáles son los sueños que nos dan esperanza?

Los sueños son de la mayor importancia. Mueren las ideologías y envejecen las filosofías. Pero los sueños permanecen. Ellos son el humus que permite continuamente proyectar nuevas formas de convivencia social y de relación con la naturaleza. Con acierto escribía el cacique piel roja Seattle, al gobernador Stevens, del estado de Washington en 1856, cuando éste forzó la venta de las tierras indígenas a los colonizadores europeos. El cacique, con razón, no entendía por qué se quería comprar la tierra, la brisa, el verde de las plantas y el esplendor del paisaje. En este contexto reflexionaba que los pieles rojas comprenderían el porqué y la civilización de los blancos

> ...si conociesen los sueños del hombre blanco, si supiesen cuáles son las esperanzas que transmite a sus hijos e hijas en las largas noches de invierno y cuáles las visiones de futuro que ofrece para el día de mañana [10].

¿Cuál es nuestro sueño? ¿Qué esperanza transmitimos a los jóvenes? ¿Qué visiones de futuro ocupan las mentes y el imaginario colectivo a través de las escuelas, de los medios de comunicación y de nuestra capacidad de crear valores?

Las respuestas a estas indagaciones engendran un nuevo patrón civilizatorio, radicalmente diferente de aquel capitalístico. Descendiendo a lo concreto de todos los días, de cara a las transformaciones que atañen a los fundamentos de nuestra civilización actual, intentamos descubrir: ¿Cuáles son los actores sociales que proponen un nuevo sueño histórico y desean un nuevo horizonte de esperanza?

¿Quiénes son los sujetos colectivos gestadores de la nueva civilización? Sin detallar la respuesta podemos decir que ellos se encuentran en todas las culturas y en todos los cuadrantes de la Tierra. Ellos irrumpen de todos los estratos sociales y de todas las tradiciones espirituales. Ellos están en todas partes. Pero principalmente son los que se sienten insatisfechos con el actual modo de vivir, de trabajar, de sufrir, de alegrarse y de morir, en particular los excluidos, oprimidos y marginados. Son aquellos que, aunque dando pequeños pasos, ensayan un comportamiento alternativo y enuncian pensamientos creadores. Son incluso aquellos que osan organizarse alrededor de ciertas búsquedas, de ciertos niveles de conciencia, de ciertos valores, de ciertas prácticas y de ciertos sueños, de cierta veneración del Misterio, y juntos comienzan a crear visiones y convicciones que irradian una nueva vitalidad en todo lo que piensan, proyectan, hacen y celebran.

Por tales senderos despunta la nueva civilización, que de ahora en adelante no será más regional sino colectiva y planetaria, y, esperamos, que signifique la superación histórica del capitalismo y, por eso, más solidaria, más ecológica, más integradora y más espiritual.

4. La civilización de la re-ligación

¿Qué nombre vamos a dar a lo nuevo que está emergiendo? Ensayamos una respuesta: será una civilización más sintonizada con la ley fundamental del universo que es la panrelacionalidad,

---

[10] La totalidad del texto se encuentra en Boff, L. *Ecologia: grito da Terra, grito dos pobres*. São Paulo, Atica, 1995, págs. 336-341, aquí 340.

la sinergia y la complementariedad, valores negados de manera sistemática por la cultura del capital. Será, en una palabra, la civilización de la re-ligación de todo con todo y de todos con todos [11]. Por eso será una civilización que concederá centralidad a la re-ligión, no simplemente como una institución consagrada, sino como aquella instancia que se propone re-ligar todas las cosas entre sí porque las ve re-ligadas umbilicalmente a la Fuente de todo ser. Esta civilización será re-ligiosa o no será. Poco importa el tipo de religión, occidental, oriental, antigua, moderna. Con tal que sea aquella experiencia radical que consiga re-ligar todas las cosas y gestar un sentido de totalidad y de integración. Entonces podrá surgir la civilización de la etapa planetaria, de la sociedad terrenal, la primera civilización de la humanidad como humanidad.

Nos sentiremos todos enredados en una misma conciencia colectiva, en una misma responsabilidad común, dentro de una misma y única arca de Noé que es la nave espacial azul-blanca, la Tierra. Esta nueva civilización no es apenas un desiderátum y un sueño risueño. Ella está en curso. Queremos detenernos sólo en una poderosa señal: la mundialización y la globalización.

Se trata de un proceso irreversible. Representa indiscutiblemente una etapa nueva en la historia de la Tierra y del ser humano. Nos estamos dirigiendo hacia la constitución de una única sociedad-mundo, una república global, que más y más demanda una gestión central para las cuestiones que interesan a todos los humanos como la alimentación, la salud, la vivienda, la educación, la comunicación, la paz y la salvaguarda de la Tierra.

Es verdad que estamos todavía en la edad de hierro de este proceso [12]. Es la fase de la globalización competitiva que no inauguró aún la globalización cooperativa, pues ella se realiza bajo el signo de lo económico de molde capitalista, y por lo tanto con contradicciones y conflictos provocados por la competencia, por la voluntad de acumulación desenfrenada, del lucro a cualquier precio, y por la lucha de clases a nivel mundial. Este modo de producción, hoy mundialmente articulado, lo transforma todo en mercancía, desde el gen humano hasta la información, desde el sexo hasta la mística. La mercancía, por la habilidad del *marketing*, se torna un fetiche para inducir al consumo y apuntar al lucro [13].

---

[11] Boff, L. *O despertar da águia. O dia-bólico e o sim-bólico na construção da realidade.* Petrópolis, Vozes, 1998, págs. 34-39.

[12] Morin, E. *Terre-Patrie.* Paris, Seuil, 1993.

[13] Véanse textos críticos del nuevo orden del capital: Ramonet, I. *Geopolítica do caos.* Petrópolis, Vozes, 1998; Arrighi, G. *A ilusão do desenvolvimento.* Petrópolis, Vozes, 1997; Kurz, R. *Os últimos combates.* Petrópolis, Vozes, 1997; Wallerstein, I. *El futuro de la civilización capitalista.* Antrazyt (Barcelona), Icaria, 1997; Hinkelammert, F. J. *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión.* San José, DEI, 1995, y todos sus escritos.

Necesitamos de otra economía que se estructure alrededor de la producción de lo suficiente para todos, los seres humanos y los demás seres vivos de la creación. La economía imperante, del crecimiento creciente y lineal, violenta la Tierra y es escasamente participativa y, por eso, injusta. Sin embargo, esta nueva economía política sólo se alcanzará en el caso de que llegue a predominar otra escala de valores. Al revés del egoísmo personal y colectivo, del lucro individual y empresarial, deben prevalecer la solidaridad, la participación y la asociación entre camaradas. En el modelo vigente de competencia y de triunfo del más fuerte, únicamente un lado gana. Todos los otros pierden. En el nuevo modelo soñado y posible, todos ganan y nadie pierde; tampoco nadie es víctima de exclusión porque todo será estructurado alrededor de la vida, de la sinergia y de la cooperación. Entonces sí tendremos la globalización cooperativa y sociedades en las cuales todos puedan caber.

Pero, querámoslo o no, ya se está anunciando el día en que la mundialización no será solamente económica. Ella se hará también bajo el signo de la ética [14], del sentido de la compasión universal, del descubrimiento de la familia humana y de las personas de los más diferentes pueblos, como sujetos de derechos incondicionales, derechos que no dependen del dinero que tengamos en el bolsillo, ni del color de nuestra piel, ni de la religión que profesemos ni del equipo de fútbol al cual apoyemos. Todos estaremos bajo el mismo arco iris de la solidaridad, del respeto y de la valorización de las diferencias y movidos por la amorización que nos hace a todos hermanos y hermanas. Será la era ecozoica, como algunos ya lo formulan.

Se hará igualmente en la esfera de la política, que deberá reconstruir las relaciones de poder, no más en la forma de la dominación/explotación sobre las personas y la naturaleza, sino en la forma de la mutualidad biofílica (reciprocidad entre los seres vivos) y de la colaboración entre todos los pueblos, base para la convivencia colectiva en justicia, en paz y en alianza fraternal/sororal con la naturaleza. Ella se deberá organizar alrededor de una meta común: garantizar el futuro del sistema-Tierra, y las condiciones para que el ser humano pueda continuar viviendo y desenvolviéndose, como lo viene haciendo desde hace cerca de ocho millones de años [15].

---

[14] Boff, L. *Ética da vida*. Brasília, Letraviva, 1999; *Saber cuidar: ética do humano e compaixão pela Terra*. Petrópolis, Vozes, 1999; *Ethische Herausforderungen der Globalisierung*. Stiftung Mensch-Gesellschaft-Umwelt, Universität Basel, 1998.

[15] Cf. Ferry, L. *A nova ordem ecológica. A árvore, o animal, o homen*. São Paulo, Editora Ensaio, 1994; Schwarz, W. e D. *Ecologia: alternativa para o futuro*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1990; Varios. *L'écologie, ce matérialisme historique* (Actuel Marx, No. 12). Paris, Presses Universitaires de France, 1993; Mires, F. *El discurso de la naturaleza:*

Finalmente, habrá una mundialización de la experiencia del Espíritu en el cultivo de las energías espirituales que penetran el universo, labran la profundidad humana y de las culturas y refuerzan la sinergia, la solidaridad, el amor a la vida a partir de los más amenazados y la veneración del Misterio inefable que todo lo engendra, todo lo recorre y todo lo sustenta.

Estamos delante de un experimento sin precedentes en la historia de la humanidad. El futuro, para volverse presente, no podrá ser la continuación del pasado, ni una nueva expresión de la cultura del capital. Éste nos conduciría al destino de los dinosaurios que abruptamente desaparecieron.

Ésa es la gran lección que debemos sacar: o cambiamos o perecemos. O transitamos el camino de Emaús del compartir y de la hospitalidad con todos los habitantes de la nave-espacial Tierra, o experimentaremos entonces el camino de Babilonia, de la tribulación y de la desolación. Esta vez no nos es permitida la ilusión acerca de la gravedad de la situación actual.

No obstante, nos fortifica una indescriptible esperanza. Desde que surgieron los vertebrados hace quinientos setenta millones de años, y en su secuencia el *homo sapiens y demens,* la Tierra conoció quince grandes destrucciones en las cuales su capital biótico fue casi aniquilado. Pero la vida siempre triunfó. Cada vez pudo rehacerse. Como en una especie de *vendetta* de la propia evolución, creció la biodiversidad. Esa lógica de la flecha del tiempo evolutivo se mantiene en la situación actual. Por eso mantenemos la fundada esperanza de que la solidaridad triunfará sobre el individualismo capitalista y la vida se sobrepondrá a la muerte, haciendo un momento transformador de su propia dinámica vital, como la evolución, en su ya largo caminar, lo comprueba.

Y llegaremos a una etapa civilizatoria a partir de la cual miraremos hacia el pasado capitalista como un momento sombrío de la humanidad, olvidada de su propia esencia hecha de relacionalidad, de cuidado, de enternecimiento y de sentido de pertenencia a todos los seres y al universo entero. Ahora, liberada de esta pesadilla, ella podrá evolucionar conjuntamente con los demás seres y dentro de procesos sociales en los cuales sea menos difícil expresarnos nuestra veneración, nuestra amistad y nuestro amor.

---

ecología y política en América Latina. San José, DEI, 1990; May, P. H.-Motta, R. S. *Valorando a natureza.* Rio de Janeiro, Campus, 1994.



Desafíos de la posmodernidad

Gustavo Gutiérrez

Desearía empezar haciendo algunas breves observaciones para situar la perspectiva inevitablemente limitada que asumiré en esta presentación.

No entraré en el debate acerca de si estamos en una etapa histórica que podemos llamar posmodernidad o si solo se trata de una etapa de la modernidad, o tal vez en una crisis de ella. Soy consciente de la imprecisión del término; hay ambivalencias y confusiones muy difíciles de despejar. Pero es innegable que tenemos rasgos que dibujan un momento particular de las ideas y la conducta humanas, hasta cotidianas, que por facilidad, y sin demasiada convicción, voy a llamar posmodernas. Uno de los portavoces de este pensamiento (J. F. Lyotard) llega incluso a decir que la expresión posmodernidad es apenas un seudónimo... Empleo el término, entonces, simplemente como un indicador, como una ayuda para orientar nuestra atención hacia situaciones que plantean interrogantes ineludibles si queremos acercarnos a nuestro tiempo, no obstante de ninguna manera pretendo encorsetarlo bajo una fórmula.

Una segunda precisión. Algunos tal vez piensen que el debate sobre la posmodernidad es propio de otras latitudes. Hay algo de cierto en eso, pero soy un convencido de que la mentalidad posmoderna se transmite a través de la poderosa red de comunicación que conocemos en nuestros días, y que incluso personas desconocedoras de las discusiones acerca de lo posmoderno están de alguna manera impregnadas por esta mentalidad. Es sobre todo

quizá el caso de los jóvenes. Aunque creo que en el Perú no hay una sino varias juventudes, todas ellas tienen, en grados diversos, una gran capacidad de asimilación frente a perspectivas que encuentran precisamente cuando comienzan a vivir. Por otra parte, me pregunto si algunos de los puntos que la posmodernidad discute no nos pueden ayudar a comprender la larga e inacabada marcha del Perú hacia la modernidad o a ciertas formas de ella.

La tercera y última atingencia previa apunta al enunciado de los temas que intentaré desarrollar. La posmodernidad, se ha dicho con fundamento, más que un después cronológico de la modernidad es un ajuste de cuentas con ella. Algunos analistas consideran que la modernidad reposa sobre un trípode: razón, libertad e individuo. Mencionados así tan abstractamente esos puntos podrían valer casi para cualquier momento. Lo que importa es resaltar el modo propio de la modernidad para abordar estos grandes temas o dimensiones de la existencia humana. Sin sobrestimar este enfoque acerca de los fundamentos de la modernidad lo tomaré, por comodidad y claridad, como hilo conductor en estas reflexiones. No pretendo ciertamente prever lo que nos depara el tiempo que viene en vísperas del nuevo milenio (según el calendario del mundo occidental); sé bien que esta preocupación es grande e incluso legítima, sin embargo es algo que escapa a nuestras posibilidades. Como dice con humor un gran pensador de nuestra época, Alberto Hirschman: "hacer predicciones es muy difícil, especialmente a propósito del futuro"... y creo que tiene toda la razón; la meteorología social es más incierta que la climática No obstante, y eso sí está a nuestro alcance, debemos conocer mejor nuestros días, con sus salientes y con sus honduras. Ello nos pondrá en mejores condiciones para enfrentar lo que tenemos por delante.

No es el momento de consideraciones filosóficas sobre el tiempo, pero sí quisiera recordar que éste no corre de una manera homogénea; hay momentos en la historia de la humanidad, y en las vidas personales, en que el tiempo discurre con lentitud, en otros acelera su andar. Naturalmente esto no se puede medir con el reloj, aunque así lo vivimos. Permítanme al respecto mencionar un texto que está en uno de los evangelios, en el de Juan. Jesús va a una fiesta en Jerusalén, considera que es el momento apropiado para dar un mensaje de luz y de esperanza, sin embargo Jerusalén es la ciudad en la que su vida corre más peligro. Algunos de sus parientes —nos dice el evangelio— piensan que su presencia en la fiesta demuestra que está loco, la réplica de Jesús me parece que viene bien al caso acá. Les dice: "para ustedes todo tiempo es igual", de allí su opaca visión del devenir histórico: según ellos en cualquier momento se pueden hacer las cosas. La realidad, lo sabemos, es más compleja y más estimulante. Hay circunstancias que nos llaman a decisiones importantes que no podemos dejar pasar Para decirlo con un tema

bíblico que inspiró célebres páginas de Max Weber: no todo "chronos", tiempo cuantitativo, es un "kayrós", tiempo oportuno. Ojalá estas consideraciones pudieran recordar algunos rasgos de este momento, de nuestro "kayrós" hoy.

1. A la intemperie

Dije que iba a tomar las nociones de razón, libertad e individuo, empecemos entonces por la razón. Es un tópico hoy, y muy frecuente, afirmar que estamos en un período de crisis. Las certezas, las seguridades, los valores parecen vacilar, especialmente aquellos que tenían en el pasado referencias seguras y precisas. Esto hace decir a Octavio Paz en su discurso de recepción del Premio Nobel en Suecia:

> ...por primera vez en la historia estamos viviendo una suerte de intemperie espiritual y no como antes a la sombra de sistemas religiosos y políticos que, simultáneamente, nos oprimían y nos consolaban.

Intemperie, pero también y sobre todo un gran reto.

Para algunos muere un mundo y surge otro. La revolución tecnológica sería el punto de cristalización de muchas otras novedades: empequeñecimiento del mundo (aldea global), interdependencia de las economías, crisis del empleo y papel del trabajo en la sociedad actual, pérdida de vigor de los Estados nacionales, desinterés por lo social y político, intensificación del consumo. Todo eso, y numerosos rasgos más, llevan a serios cuestionamientos. En efecto, no estamos solamente ante el desafío de saber manejar nuevos medios de información y de conocimiento, ni siquiera solo ante nuevas realidades

Confrontamos asuntos que nos hacen preguntarnos por el alcance de lo que se ha llamado "las tendencias estructurales profundas de nuestra época" e incluso por el sentido mismo de ella. Esta situación de crisis, y el desasosiego consiguiente, se traduce casi tanáticamente en una acumulación de muertes o de pretendidas muertes. Se habla —lo sabemos todos— del fin de la historia, de la filosofía, de la era industrial, de la metafísica, de la época liberal, de la ideología, de la utopía. "Noticias prematuras", habría dicho Mark Twain. Muchas muertes, demasiadas para ser ciertas, pero en verdad estas afirmaciones expresan de alguna manera el desconcierto ante el periodo que se vive.

1) Es conocida y aceptada generalmente la interpretación de Weber acerca de la modernidad: es un proceso de racionalización,

un camino hacia el momento en que la humanidad se libere de toda tutela autoritaria. El resultado, uno de los resultados, será la autonomía de ciertas esferas: la de la ciencia, tan importante en los albores de los tiempos modernos, la moral y el arte. Dicha autonomía acarrea la de lo político y la de la economía, que toma justamente como modelo la ciencia y busca moverse fuera de pautas éticas, desligando muchas veces la libertad económica de las otras libertades, lo que trae deformaciones muy grandes en la convivencia social.

La pretendida liberación de la economía de un marco ético tiene un ejemplo doloroso —me parece—, y curioso también, en uno de los grandes economistas de nuestro tiempo, hoy ya un clásico y sobre el cual asistimos a un cierto regreso en estos días, por lo menos a algunos aspectos de su pensamiento. Me refiero a J. M. Keynes. En un texto de 1928-1930 afirmaba con una lucidez, que linda con un resignado cinismo, que en esta época es necesario poner la ética entre paréntesis; mantiene que en principio se debe tener cuenta de ella en materias económicas, no obstante por ahora no estamos en condiciones de hacerlo [1].

Se trata de una perspectiva impresionante. Se mezclan en ella concepciones que vienen de una formación, que podríamos llamar tradicional, si bien al mismo tiempo se acepta, debido a las urgencias del crecimiento económico, dejar en suspenso las pautas humanas y éticas que normalmente deben estar presentes en dicha actividad. Con la desencantada esperanza, sin embargo, de recuperarlas y abandonar la seudomoral que hoy —según Keynes— debe regir la economía liberal.

2) Ocurre que en la modernidad la razón, un tipo de razón, se impone sobre los acontecimientos, no hay áreas vedadas para ella, se piensa además que estamos en un proceso infinito, en un progreso permanente. El optimismo es una nota de la modernidad, como lo es también la promesa de la felicidad. Precisamente la crítica posmoderna golpea los puntos que acabo de recordar. Para ello parte de la frustración que se experimenta frente a las promesas de la modernidad. Ésta pensaba que la razón y la ciencia iban a resolver todos los problemas de la humanidad. Pero en lugar de

[1] Cuando la acumulación del capital no tenga la importancia que tiene hoy, "podremos librarnos de muchos de los principios seudomorales que hemos tenido sobre nosotros por doscientos años". Entonces, "el amor al dinero como posesión (...) será reconocido como lo que realmente es: algo morboso y desagradable". Pero, "por lo menos durante unos cien años más debemos fingir entre nosotros y ante todos los demás que lo justo es malo y lo malo es justo". Ello se debe a que "lo injusto es útil y lo justo no lo es. La avaricia, la usura deben ser nuestros dioses por un poco más de tiempo" ("Economic possibilities for our children" en *The collected writings*, vol. IX).

paz hemos tenido cruentas guerras, en vez de racionalidad hemos sido testigos de conductas perversas e irracionales, como las del nazismo y el stalinismo; en lugar de un equilibrado conocimiento de la naturaleza hemos tenido un saqueo de ella. Por todo esto se habla en los círculos posmodernos de dos siglos sangrientos.

El resultado de la decepción es la desconfianza ante la razón moderna. Surge entonces el escepticismo de cara a sus posibilidades y a su capacidad de transformación del mundo que tan orgullosamente proclamaba; postura que se expresa, por ejemplo, en el desinterés por la política, es decir por las posibilidades de lograr cambios sociales que observamos hoy día en muchos lugares del mundo y entre nosotros. Como siempre estas tendencias no pueden ser generalizadas, aunque son hechos que conocemos y que nos interpelan.

En realidad, es vieja la crítica a la modernidad; el fenómeno llamado romanticismo fue ya un cuestionamiento a la frialdad de la razón y al descuido de otras vertientes del ser humano. No obstante, lo que estaba en juego, y algunos piensan que lo mismo sucede ahora, no era tanto la modernidad sino un modo de haberla llevado a cabo. ¿Sucede lo mismo ahora? Aunque algunos lo piensan así, la crítica posmoderna se presenta como más radical.

3) Una consecuencia positiva de esta crítica ha sido subrayar el valor del lenguaje simbólico, que corría el peligro de ser dejado de lado por el lenguaje conceptual de la modernidad. De otro lado, podemos preguntarnos de qué manera la sociedad, el mundo que se forja en estos días, la "sociedad red" de que habla M. Castells, resultado de alguna manera de la revolución informática, puede dar un nuevo impulso al proyecto de la modernidad. ¿Está la humanidad en condiciones, a partir de estos últimos años, de cumplir esas promesas que la posmodernidad considera, y con razón, insatisfechas? Es difícil decirlo. Los teóricos del pensamiento posmoderno deberán meditar sobre el punto. Algo diremos un poco más adelante.

2. Somos iguales porque somos diferentes

El segundo soporte de la modernidad, lo habíamos recordado ya, es la libertad. Me gustaría abordarlo en relación con la crítica que hacen los posmodernos a lo que llaman los grandes relatos.

1) La modernidad ve la historia "como un proceso (sucesivo) lineal e irreductible" (Octavio Paz). El gran relato nos dice que la historia avanza hacia la emancipación de la razón y la reafirmación de la libertad; hacia la liberación asimismo de las penurias del trabajo, e incluso hacia el enriquecimiento de toda la humanidad.

Las llamadas filosofías de la historia presentan de modo sistemático esta visión, la de una marcha inatajable a lo largo de la historia. De allí que el pensamiento posmoderno haga una acerada crítica de Federico Hegel, autor de la más articulada filosofía de este género. Los posmodernos consideran que la concepción unitaria de la historia no es sino la expresión de una voluntad de poder o "pensamiento metafísico", lo llama uno de sus voceros (G. Vattimo), o que se expresa igualmente en la tesis de las leyes de la historia (cf. Federico Engels) y que constituye por lo tanto una grave amenaza a la libertad humana.

La crítica posmoderna denuncia el peligro de totalitarismo que esto representa. La afirmación del caminar ineluctable de la humanidad ha llevado "dicen ellos con razón" a numerosas violencias. Las hemos vivido también en nuestro país; de alguna manera ese gran relato, o más bien una sórdida vertiente de él, ha estado presente en el cruento e injustificable terrorismo que hemos vivido, y que desgraciadamente no podemos dar enteramente por cancelado en el país.

En ese orden de ideas debemos colocar la crítica posmoderna al llamado "pensamiento utópico", que se propone enrumbar la historia hacia metas de una mejor convivencia humana. Lo que incide en una mutación significa una transformación del momento presente. Ha ocurrido, es verdad, que las utopías desbordan a veces sus límites históricos y sus legítimos alcances y se proyectan hacia fines más o menos absolutos, con lo cual terminan en verdad suicidándose. Dando lugar a lo que un analista político de nuestro tiempo (N. Bobbio) ha llamado, a propósito del socialismo real, "utopía invertida" [2]. En esos casos la crítica posmoderna es pertinente, pero si se intenta extenderla a toda actitud utópica deja de serlo. Dicha actitud está ligada, para los pobres de este mundo, a la búsqueda de la justicia y a una vida humana plena.

Lo importante y válido de este cuestionamiento, me parece, es el rechazo de una perspectiva autoritaria en la que se ve, y con razón, una contradicción en el pensamiento moderno puesto que éste se erige en defensor de la libertad. ¿Cómo conciliar una cosa con la otra? Cuando los posmodernos hacen este apunte, están pensando en consecuencias derivadas de la filosofía hegeliana; y, por cierto, también de la visión marxista de la historia, pese a los cuestionamientos que ella plantea a la sociedad moderna.

2) A todo esto oponen lo que llaman la fragmentación del pensamiento. La palabra misma ya lo dice: no se trata de una visión monolítica de la historia, sino de una fractura que conduce a una

---

[2] Norberto Bobbio, *Destra e Sinistra. Regioni e significati di una distinzione politica.* Roma, Donzelli, 1994.

decisiva atención a los relatos cortos. Los grandes relatos tienden a planificar la historia y a veces a marginar a las personas. Vattimo propone en esta línea de pensamiento "partir de la experiencia de la fragmentación". Como se sabe, Nietzsche y Heidegger son referencias relevantes en este enfoque. Los posmodernos hablan de los relatos cortos, de "pensamiento débil" (G. Vattimo), para oponerlos al pensamiento fuerte, que ven como abusivo, de la concepción de la historia que he recordado. Creo que hay algo valioso en esta crítica. Ella nos ayuda a ser más atentos y sensibles a lo local y a lo diferente y, por consiguiente, nos convoca a un mayor respeto por la diversidad cultural y por el papel de las minorías.

"Nuestra diversidad creativa", llama la UNESCO a un proyecto que nos hace ver la riqueza de la diferencia. No estamos acá ante una elucubración de escritorio. La permeabilidad a lo local y a lo distinto corresponde a un proceso que se está dando en estos días en numerosas áreas de la humanidad. Se trata, qué duda cabe, de una actitud interesante; no obstante, digámoslo muy claramente, la reivindicación de la particularidad no está libre del riesgo de un fundamentalismo de tipo político, racial y religioso. La intolerancia puede asomar también en los pequeños relatos. Esto ha provocado en nuestro tiempo, lo estamos viviendo dolorosamente en estos días, conflictos y violencias que parecen interminables.

A pesar de eso, hay algo profundamente humano y prometedor en este reconocimiento de la diferencia y en el sentido del otro en tanto que otro. Es asimismo un correctivo a un cierto imperialismo occidental, que dentro del marco de la modernidad intenta imponer a todos una manera de ser persona humana. El respeto a la diferencia es además una condición de la igualdad entre los seres humanos. Iguales porque diferentes, habría que decir en esta perspectiva.

El enfoque resulta particularmente fecundo en América Latina y en el Perú, en donde las etnias indígenas, la población negra, la mujer, buscan afirmar sus propios valores y reivindican sus derechos; se niegan a ser idénticos, subrayan sus diferencias y a través de ellas buscan ser iguales. Este punto de vista enriquece y hace más complejo uno de los grandes temas de la modernidad: los derechos humanos.

¿Cómo hablar hoy auténticamente de los derechos humanos, sin la percepción de la diferencia y del respeto por el otro? Los derechos humanos son derechos individuales, pero también son derechos de los pobres y de pueblos enteros. Bartolomé de las Casas hablaba —textualmente— de los derechos humanos de los pueblos indígenas, ya en el siglo XVI. Quizá hoy, ante el embate de la posmodernidad contra las ideas que han dominado, y aún lo hacen, el pensamiento contemporáneo, estemos en mejores con-

diciones para comprender lo que significa la complejidad y la riqueza de esos derechos, base de una sana vida social y democrática

3) Lo dicho puede ser ilustrado con un ejemplo tomado de la escena nacional peruana. En un lúcido y vigoroso ensayo, largamente meditado, Mario Vargas Llosa ha hablado de la utopía arcaica de José María Arguedas. Es claro para un buen lector de José María, y Mario lo es, que muchos de sus temas parecen ir en efecto en esa dirección. Una fecunda distinción, que M. Castells presenta en su obra *La era de la información*, entre "la identidad de resistencia" y la "identidad proyecto", puede sernos útil para entrar en este debate. Según Castells, la primera es

> ...generada por aquellos actores sociales que se encuentran en posiciones o condiciones devaluadas o estigmatizadas por la lógica de la dominación, por lo que constituyen trincheras de resistencia y de supervivencia basándose en principios diferentes u opuestos a los que impregnan las instituciones de la sociedad.

La "identidad proyecto", por su parte, se presenta

> ...cuando los actores sociales, basándose en los materiales culturales de que disponen, construyen una nueva identidad que redefine su posición en la sociedad y al hacerlo buscan la transformación de toda la estructura social.

Sin lugar a dudas hay algo de una identidad de resistencia en Arguedas, y en esto Vargas Llosa lleva razón. Pero hay también, me parece, fecundos elementos de una identidad proyecto. El propio Castells reconoce que

> ...las identidades que comienzan como resistencia pueden inducir proyectos [3].

La frontera entre esas identidades es lábil y porosa. Eso es lo que ocurre en la obra arguedeana. En ella encontramos aspectos de resistencia en el mundo indígena, que ante el avasallamiento de la sociedad occidental que lo ignora y margina, tiende a dar la espalda a los aportes que ella puede ofrecerle. Sin embargo puede argumentarse que Arguedas no se limita a eso; en muchas ocasiones, principalmente en sus últimos escritos, esa misma actitud se presenta en forma compleja y novedosa, asimilando y retrabajando desde los valores indígenas todo aquello que sin venir de su propio mundo, permite ponerse en camino hacia una sociedad justa y fraterna. Sabemos, por ejemplo, lo puntilloso que fue afirmando

---

[3] *Op. cit.* II (Madrid, Alianza Editorial).

sus distancias respecto del indigenismo que conocíamos entre nosotros.

Es cierto que se trata sólo de esbozos, "un cuerpo ciego y deforme, pero que tal vez sea capaz de andar", decía él de su última obra que acostumbraba a llamar "Los Zorros", *El zorro de arriba y el zorro de abajo*[4]. Algo similar se puede decir de los intentos a los que nos referimos. Un muñón quizá, pero capaz de generar una identidad proyecto y que, por consiguiente, no se limita a resistir a los acosos de la modernidad sino que busca asimilar lo que encuentre válido en ella. Esbozos estimulantes y decidores, por eso en estos años no solo han tocado las mentes sino también los corazones de tantos peruanos que se reconocen como miembros de una nación que, como decía Arguedas, es de todas las sangres, diferentes y por lo mismo iguales. No obstante sin duda estamos acá en una discusión que todavía tiene mucho por delante.

4) Terminemos esta segunda parte. Mencionaré de nuevo a Castells, quien afirma certeramente: "nuestro mundo se construye en torno a la relación entre globalidad e identidad". La idea me parece muy sugestiva. Si queremos pensar el Perú de hoy, debemos tener en cuenta estas dos dimensiones. La globalidad, en la que estamos insertos, lo queramos o no, y a la vez nuestra identidad y perfil propios, a los que no es ajena la presencia de un pueblo pobre que lucha por hacer respetar sus más elementales derechos y sus valores humanos. Esto no puede hacerse sin una seria perspectiva histórica que evite las ilusiones y los romanticismos ingenuos, pero que sea consciente de la enorme complejidad del devenir de un pueblo. Andadura de vieja data además; en efecto, cuando los europeos llegan a estas tierras no solo se topan, como se ha dicho, con una geografía, encuentran igualmente una historia. El asunto es por consiguiente de capital importancia para un país como el nuestro.

3. La globalización de la solidaridad

El tercer pie en que se apoya la modernidad (para algunos el más importante) es el papel desempeñado por el individuo. En este caso la posmodernidad, más que oponerse a la mentalidad moderna, la prolonga y en cierto modo la exacerba.

1) Para la modernidad, el individuo es en cierto modo un comienzo absoluto, un centro autónomo de decisiones en diferentes

[4] En José María Arguedas, *Obras completas* V, pág. 201.

campos, en economía por ejemplo. El famoso dejar hacer, que todos conocemos, es una manifestación de esta forma de concebir al individuo. Lo mismo ocurre con la idea del contrato social según el cual cada quien decide libremente vivir en sociedad, y en consecuencia, siempre teóricamente, conserva la posibilidad de retirarse de ella. El individuo es visto asimismo como un punto de partida en el terreno del conocimiento humano, ya sea que se trate del racionalismo para quien todo debe pasar bajo la crítica de la razón, ya sea del empirismo que considera que todo parte del conocimiento sensorial del individuo.

Hay sin duda un valor importante en esta afirmación del individuo, de sus capacidades, su razón y su libertad. En esta ocasión, contrariamente a lo que ocurría con los anteriores y criticados rasgos de la modernidad (razón y libertad), los posmodernos se sitúan dentro de la perspectiva individual y la llevan a posiciones extremas. Se pasa de un individualismo limitado a un individualismo radical. Sin duda la negación del sentido de la historia desempeña un papel importante en este desplazamiento. Se ha hablado por eso de una segunda revolución individualista, e incluso de una cultura narcisista. El ser humano posmoderno parece no aferrarse a nada, carece de certezas absolutas, no se sorprende de lo que ocurre y cambia con facilidad de opinión y de posición (esta última característica podría hacer pensar que en el Perú vivimos en un país sumamente posmoderno...).

El hecho social cultural más importante de nuestro tiempo, a juicio de algunos estudiosos, es la aspiración a vivir libremente, sin represiones, a escoger cada uno su modo de existencia. En la perspectiva del individualismo posmoderno, todas las opciones son de alguna manera igualmente válidas. De allí pequeños pero significativos deslizamientos del lenguaje; por ejemplo, el que pasa con una facilidad sorprendente de opinión a verdad. Es frecuente en la actualidad que ante posturas opuestas, un tercero, el moderador de un debate tal vez, se dirija a los contendientes invitándolos a "decir su verdad", y que luego quede muy satisfecho si cada uno dice la suya. En otro contexto se habría hablado más bien de opiniones o de versiones sobre los hechos que es necesario esclarecer. No intento, claro está, decir que quien se expresa de esa forma es un consumado posmoderno. Solo quiero hacer notar una cierta presencia de dicha mentalidad en lo cotidiano de las personas de hoy.

2) Sea lo que fuere de esto último, lo cierto es que el individualismo a que nos referimos plantea serios cuestionamientos a la solidaridad humana. El marco concreto en que esto se da es el de la situación llamada, con los términos un poco bárbaros, pero muy frecuentes en nuestros días, de globalización o de mundialización, como otros prefieren calificarla.

El fenómeno así designado viene, como es sabido, del mundo de la comunicación, si bien hoy su presencia destaca igualmente en el terreno de la economía y en otros campos de la actividad humana. La palabra es engañosa, sin embargo, porque hace pensar que nos dirigimos hacia un mundo único, cuando en verdad estamos yendo, en varios aspectos, hacia dos mundos. Permítanme precisar este punto que está preñado de consecuencias para nosotros.

Se ha dicho que "el siglo venidero será un siglo fascinante y cruel". La verdad es que el tiempo que viene será fascinante para un sector de la humanidad, aquel que tiene acceso a los niveles de punta del conocimiento tecnológico y a sus ventajas económicas. Grupo que tiende a encerrarse en sí mismo. Y será cruel para la gran mayoría de la humanidad que va quedando excluida de los llamados beneficios de la civilización contemporánea. La globalización, tal como ella se presenta hoy, —y es claro que no tiene por qué ser necesariamente así— está trayendo la exclusión de numerosas personas y de pueblos enteros.

Posmodernidad y neoliberalismo son dos poderosas tendencias de nuestro tiempo. En varios aspectos son perspectivas que van por cuerda separada; pero, en la cuestión del individualismo, se refuerzan mutuamente. Como se decía en Inglaterra en la década de los ochenta: "la sociedad no existe, solo los individuos" [5]. Ambos enfoques desconfían e incluso impugnan la solidaridad social, la acusan, es el caso del neoliberalismo, no solo de ser ineficaz frente a la pobreza, sino más todavía de ser una de sus causas. Esto hacía decir a un político peruano hace unos años: "no le pongamos a la economía la traba de la solidaridad". Que haya habido abusos en este campo es algo en que podemos estar fácilmente de acuerdo, no obstante aquí estamos ante un rechazo que pretende más bien fundarse en supuestas razones de principio.

Ante este individualismo a ultranza, y teniendo en cuenta las formas concretas que reviste la globalización económica, se ha hablado, o lo ha hecho Juan Pablo II, de la urgencia de una globalización de la solidaridad; necesaria si queremos enfrentar la inhumana y cruel realidad de la exclusión de una inmensa parte de la humanidad. No se trata, por cierto, de una solidaridad social que exima de la responsabilidad que cada uno debe asumir en su vida. Lo que está en cuestión, si no queremos vivir en un mundo con mucha —aunque no sea sino aparentemente— libertad pero con muy poca fraternidad e igualdad, es el rechazo de un individualismo que empobrece la condición humana y no tiene en cuenta a los

---

[5] E. Hobsbawn, *Historia del siglo XX*. Barcelona, Grijalbo Mondadori, 1995.

marginados y a los más débiles de la sociedad. Y que constituiría, a la larga, la negación misma del sentido de una auténtica libertad.

Conclusión

Permítanme pasar a unas consideraciones finales.

a) El debate promovido por el pensamiento posmoderno, o como se le quiera llamar, toca temas cruciales de nuestro tiempo que apuntan al sentido mismo de los acontecimientos que vivimos y que nos interpelan. Es una controversia, además, significativa para una convivencia social y democrática, en particular para países como el Perú que tienen tanta dificultad en hacerla una realidad.
b) Pero el fondo del asunto no aparecerá con toda su cruda verdad, si no seguimos la sugerencia del siempre estimulante y provocativo Walter Benjamin. Para comprender la historia, decía, "debemos pasar el cepillo a contrapelo". Vale decir, desde los olvidados, desde las víctimas de la historia. La Biblia nos sugiere que ante situaciones difíciles nos preguntemos "dónde dormirán los pobres". En el tiempo que viene es oportuno plantearse la interrogante en función del próximo milenio. No pretendemos con esto apelar a un sentimentalismo superficial, sino tocar con las manos lo más hondo de lo humano, el terreno en el que está en juego la vida y la muerte de las personas.
c) Hartos de teorías huecas y encubridoras en años pasados, hemos dicho con insistencia que ésta es la hora de la acción. Es cierto, sin embargo permítanme decir, intentando ver las cosas desde el reverso de la historia, desde los pobres de este mundo, que ésta es también la hora de la reflexión. Únicamente así evitaremos que la acción, aunque queramos adornarla de pragmatismo, sea una simple y compulsiva repetición de lo mismo.

La "vida humana" como "criterio de verdad"

Enrique Dussel

La vida humana en comunidad es el *modo de realidad* del ser humano y, por ello, al mismo tiempo, es el criterio de *verdad práctica* y teórica [1]. Todo enunciado, juicio o "acto-de-habla" *(¿Sprechsakt?)* tiene por última "referencia" a la vida humana. Esta ética pretende fundarse en meros juicios descriptivos, de hecho, empíricos —y no simplemente de valor—. Debemos situarnos entonces en el nivel de los enunciados o juicios descriptivos, juicios de hecho, pero teniendo conciencia que los hay formales abstractos y materiales concretos o prácticos:

> Los juicios de hecho cuyo *criterio de verdad es la vida y muerte* [2] son a la vez los juicios constituyentes de la realidad *objetiva* [...] La

[1] Véase mi *Ética de la liberación*. Madrid, Trotta, 1998.

[2] Este tema es determinante: la reproducción y el desarrollo de la vida es "criterio de verdad"; de *verdad práctica* (en cuanto vida *humana*) y teórico (en cuanto nos "abrimos" a la *omnitudo realitatis* "desde-el-horizonte" que la vida circunscribe como sus mediaciones de reproducción-desarrollo). De otra manera, un "interés" (en el sentido habermasiano: Habermas, 1968) ontológico y antropológico (hasta psicológico y psicoanalítico también) fundamental *desde y por la vida* nos motiva a enfrentar a las cosas para usarlas (técnicamente), conocerlas (teóricamente, desde la vida cotidiana hasta las ciencias) y valorarlas (culturalmente) como "posibilidades" para la vida. La propia "comprensión del ser" y la *Sorge* (pre-ocupación ontológica) de Heidegger es una "apertura" que se implanta desde ese ámbito previo (véase

realidad *objetiva* no es algo dado independientemente de la vida del hombre. La vida del hombre, al lograr evitar la muerte, mantiene la realidad como realidad *objetiva*. Por eso en el suicidio se disuelve la realidad[3], y en el suicidio colectivo de la humanidad la realidad se disuelve definitivamente [...] La *objetividad* de la realidad no antecede a la vida humana, sino es tanto su producto como su presupuesto [4]

La verdad es la actualidad de la realidad de lo real en la subjetividad humana —y la realidad dicha actualidad referida a lo real como *de suyo* nos diría X. Zubiri—. Pero dicha actualidad depende del "acceso" que el viviente, desde su vida y para su vida, tenga de lo real. Por ello, la vida es criterio de verdad. Si la vida humana es criterio de verdad, debemos antes aclarar de qué "verdad" estamos hablando.

En efecto, la tradición analítica o positivista no criticó sólo el pensamiento metafísico ingenuo, sino que igualmente negó la posibilidad de rigor científico a toda ética normativa (por consistir solamente en "juicios de valor" o "enunciados normativos" considerados como incompatibles con dicho rigor). Escribe Ayer:

Los *juicios de valor* [...] en la medida en que no son científicos, no son, literalmente hablando, significativos, sino que son simples expresiones de emoción que no pueden ser verdaderas ni falsas [5]

Dussel, 1973, t. 1, págs. 42ss., y nota 54 pags. 162s., donde mostramos que el horizonte del "ser" heideggeriano debe ser trascendido, y dicho ámbito pre- o trans-ontológico es la "realidad"; de la misma manera, el "sentido" debe ser trascendido como "verdad"; véase Dussel, 1977, 2.2.3 y 3.4.7). El "círculo" de realidad "objetiva" que construimos en lo real no es "*toda* la realidad", sino "la realidad que nos interesa"; sólo algunos aspectos y en tanto quedan integrados en el flujo total de nuestra vida (como inconsciente, como biografía, como historia de una cultura, de la humanidad en nuestra época, etc.).

[3] Se disuelve como "objetividad" u horizonte manejable por el ser humano. El ser humano actualiza la realidad de lo real como un *prius* a su captación; sin ser humano *nadie* captaría a lo real *como realidad*, y se volatilizaría lo que Hinkelammert llama la "objetividad" de la realidad

[4] Hinkelammert, 1995, pág. 32. Es un "producto" en cuanto únicamente el ser humano actualiza lo real *como realidad* (este remitir la realidad a lo real sólo se da como "producto" de un acto inteligente del ser humano) (nivel 1 del *esquema 1.3*) Pero es un "presupuesto", porque el ser humano capta lo real como siendo real *antes*, como un *prius* al haber sido captado. No "producimos" lo real (esto nos antecede); no "presuponemos" lo real *como realidad* (esto lo producimos). Hegel confunde la "realidad" *del saber* de lo real, con la "realidad" de *lo real* mismo. De la realidad-del-saber depende la actualización de lo real *como realidad*. Sin embargo la *realidad* "de lo real" (que es captada como anterior al saber) no es la *realidad* "del saber" (que es la mediación necesaria para que lo real se actualice, además, *como verdad*).

[5] Ayer, 1958, pág. 126, en el capítulo sobre "Crítica de la ética y la teología"

Al intentar demostrarse que "los conceptos éticos normativos son irreductibles a conceptos empíricos" [6], se pretende que la filosofía ética es imposible, al menos como la entiende la Ética de la Liberación. Es por ello que nos toca ahora indicar la manera de tratar esta ardua cuestión y relacionar tres términos: realidad, verdad y validez [7]. Nos remitiremos al pensamiento crítico del pragmatismo de Putnam, como figura en torno a la cual deseamos desarrollar la crítica a la "falacia reductivista" (como la denomina Apel) de la posición tarskiana sobre la verdad.

Putnam muestra muy bien cómo un "lenguaje formalizado" (L en el ejemplo de Tarski), desde un "metalenguaje" (ML), debe establecer un "criterio de verdad" (criterio W o convención T). Sin embargo, pensamos que por último todo termina siendo solamente un "criterio de inteligibilidad", ya que lo "verdadero" en Tarski "no es el verdadero clásico" [8]. Putnam niega, entre otros aspectos, la pretensión tarskiana de hablar de "verdad en general" en el caso determinado de la "verdad de un determinado lenguaje" (L) [9], siendo que se trata de una abstracción del lenguaje ordinario de un ámbito analítico formalizado que evita las "antinomias semánticas" (y, por supuesto, las pragmáticas) [10]. La "correspondencia" se establece entre dos términos dentro del horizonte del lenguaje definido, y en el que ninguno de los cuales pretende ser la realidad:

"La nieve es blanca" es *verdadera* si y sólo si la nieve es blanca.

Esta expresión tautológica lógico-semántica, se dirige exclusivamente al desarrollo de una teoría del "significado-sentido" (con

---

[6] *Ibid.*, pág. 130.

[7] Se tratará en el *capítulo 2* de la nombrada *Ética de la liberación* la cuestión de la "validez". Podría todavía agregarse un cuarto momento: el "Ser", que es el horizonte o fundamento del ámbito reductivo del significado, sentido o "estado de cosa *(Tatsache)*" como totalidad. Correlativo de "mundo" (en el sentido heideggeriano).

[8] Putnam, 1991, pág. 41.

[9] Se hace referencia al trabajo de Tarski, 1956, o 1977, págs. 150ss.

[10] "Tarski no toma ninguna noción semántica —por ejemplo *designa, representa* o *se refiere a*— como primitiva (aunque *se refiere a* queda definida, en términos de las nociones no semánticas, en el curso de su trabajo). Así, quien acepte las nociones de cualquier lenguaje objeto de que se trate, y éste podría elegirse arbitrariamente, puede también entender *verdadero* como lo definió Tarski para ese lenguaje-objeto. *Verdadero* posee la misma legitimidad que cualquier otra noción de ciencia de primer orden" (Putnam, 1991, pág. 10). Ésta sería una perfecta definición del "formalismo" lingüístico; semántica "cerrada" de un "mundo" formal previamente definido. En filosofía práctica esto autoriza una meta-ética formalista. Por su parte, Apel intenta, desde un horizonte de intersubjetividad redefinida a partir de Peirce (y referida *in the long run* a una comunidad de comunicación ideal, no sólo de un lenguaje abstracto, sino del lenguaje ordinario) alcanzar "consenso" acerca de un "acuerdo" en el que todos puedan coincidir; es una pragmática semántica que se opone también a la posición tarskiana (Apel, 1991, págs. 53-63), aunque no superando una teoría "consensualista" de la verdad.

pretensión de inteligibilidad) que intenta responder a la pregunta: "¿Qué significa *entender* una proposición?" [11]:

> De acuerdo con Tarski, Carnap, Quine, Ayer y teóricos semejantes, *saber* estos hechos [tales como "la nieve es blanca"] constituye la clave para entender las palabras *es verdadero*. En suma, para entender *P es verdadero*, donde *P* es una oración entrecomillada, sólo hay que *desentrecomillar P* —eliminar las comillas [12] (y borrar *es verdadero*) [13].

Esto significa haber borrado toda referencia a una realidad extralingüística, tal como la vida humana como modo de realidad. ¿En qué se convierte la relación en el ejemplo dado entre el término del enunciado y el otro término (el "objeto" o "cosa")? Putnam explica la posición de Tarski con un nuevo caso:

> *Existe una descripción D tal que "D es un electrón" es demostrable en B1* [14], y esto puede ser verdadero (para un B1 adecuado) aunque no existieran electrones [15].

En este caso, el concepto de "verdad" es puramente lingüístico o *intrateórico*: "verdad" es inteligibilidad, y ahora demostrabilidad desde una teoría *B1*.

---

[11] Tugendhat, 1982, pág. 121. En cierto modo, el ejemplo tarskiano podría traducirse de la siguiente manera: "'La nieve es blanca' tiene *significado*, si y sólo si tiene *sentido*". Ahora hubiera dejado de ser tautológica y nos encontraríamos en el ámbito de un lenguaje definido desde el horizonte de un "mundo" (del "ser") determinado (totalidad del lenguaje *S*, totalidad de sentido y de los "estados de hecho *[Tatsachen]*" [véase en Wittgenstein el *Tractatus*, 1.1; Wittgenstein, 1969, págs. 6s.] previamente definidos). Pero no se hablaría ya de "verdadera" como en la definición de Tarski, sino de "significativas" dentro del lenguaje definido, pues en este caso "no se necesitaría *saber* que existe una correspondencia entre las palabras y las entidades extralingüísticas para entender nuestro lenguaje" (Putnam, 1991, "Referencia y comprensión", pág. 130).

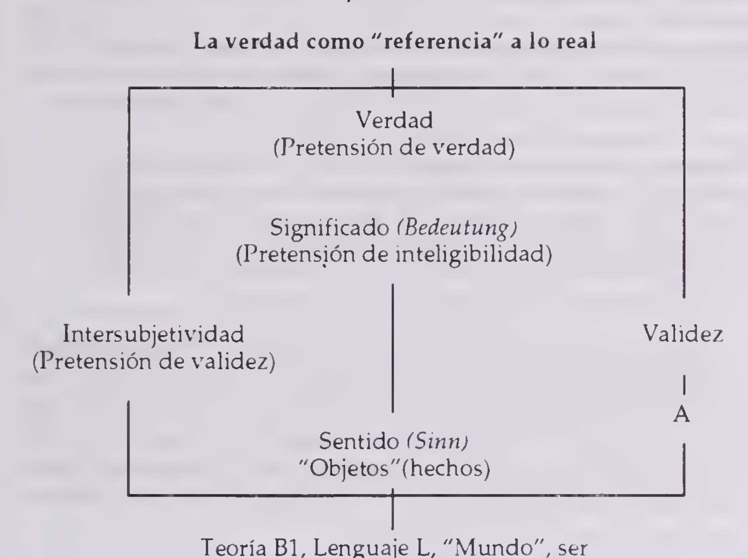
[12] Se está refiriendo a la expresión de W. A. Quine en, por ejemplo, *Pursuit of Truth*, ' 33 (Quine, 1992, págs. 122ss.): "Predicar la verdad de la oración es lo mismo que predicar la blancura de la nieve; en eso consiste la *correspondencia* en este ejemplo. La atribución de verdad simplemente elimina las comillas. La verdad es desentrecomillado" (*Ibid.*, pág. 123).

[13] Putnam, 1991, págs. 17s.

[14] B1 es una "teoría" o un metalenguaje.

[15] *Ibid.*, pág. 41.

Esquema No. 1



"Referencia" [16]

Cosa real, Realidad, "Cosmos"

Putnam, por su parte, quiere recuperar de alguna manera "la creencia de que existe un mundo" sobre el que hay una "aseverabilidad justificada" [17]. El horizonte tarskiano (*A* del *esquema 1*) [18]

---

[16] La excelente obra de Cristina Lafont, *La razón como lenguaje*, muestra el debate sobre la cuestión (Lafont, 1993). Nos dice Donald Davidson: "Éste es el momento adecuado para buscar auxilio en la distinción entre *significado* y *referencia*. El problema, se nos informa, es que las cuestiones de referencia las solucionan en general hechos extralingüísticos, no así las cuestiones de significado" (Davidson, 1990, pág. 41). El cuadrado A es siempre la necesaria mediación (lingüística e intersubjetiva) de la actualidad como verdad en la subjetividad de la realidad como "realidad *objetiva*".

[17] *Ibid.*, pág. 42.

[18] La crítica a la posición reductivista es frecuente en Putnam, por ejemplo en *Reason, Truth and History* (Putnam, 1981, págs. 109ss., 128ss.); Putnam, 1990, págs. 13ss., 103ss.; en Putnam, 1992b, pág.164, leemos: "We need a theory of *reference by description* as much as a theory of primitive reference"; y recientemente, en Putnam, 1994, "Truth and Reference", pág. 316: "If there is a problem of conceptually analyzing our intuitive notion of truth, then Traski's work does not speak to it". Por último, recordemos que "lo *verdadero* y la *referencia* de una oración es captada por la lógica de Tarski, pero dicha lógica deja *indeterminados* a los conceptos de verdad y referencia" (Putnam, 1991, conf. 4, pág. 61).

no es suficiente para una "concepción *realista* de la verdad" [19] —que debe situarse en el horizonte *B*—. Pienso que la posición analítica o positivista dio preeminencia a la "verdad" o al horizonte de un "lenguaje" (L) (*A* del esquema), sobre el lenguaje ordinario del mundo del sentido común *(B)*. El mismo Carnap lo muestra:

> El sentido *(Sinn)* de una proposición radica en que puede expresar un hecho [...] Si una (pseudo)proposición no expresa un hecho (pensable), entonces no tiene sentido y es sólo aparentemente una proposición. Si una proposición expresa un hecho, entonces indudablemente tiene sentido; más específicamente, es verdadera si se presenta un hecho, y es falsa si no lo presenta [20].

Se trata del horizonte del significado-sentido (inteligibilidad) de una proposición en el ámbito del lenguaje abstracto determinado (*A* del *esquema 1*). En cierta manera tendríamos aquí una noción "analítica de verdad" [21]. No obstante, como ha mostrado Cristina Lafont, existe una larga tradición donde se ha dado preeminencia "al significado sobre la referencia" [22], que desde Hamann, pasando de Humboldt, remata en Heidegger [23].

---

[19] Putnam, 1991, pág. 42.

[20] Carnap, 1990, pág. 25. En otro texto, escribe: "Cuando (dentro de un lenguaje determinado) [*A* del esquema] una palabra posee un significado *(Bedeutung)*, se dice usualmente que designa un *concepto*; si esta *significación* es sólo aparente y en realidad no la posee, hablamos de un pseudoconcepto" (Carnap, 1965, pág. 67). Hempel está de acuerdo con esto cuando escribe que "el principio fundamental del empirismo moderno es la idea de que todo conocimiento no analítico se basa en la experiencia [...] Una oración constituye una afirmación cognoscitivamente *significativa* y puede, por lo tanto, decirse que es verdadera o falsa únicamente si es, bien 1) analítica o contradictoria, o bien 2) capaz, al menos en principio, de ser confirmada por la experiencia. De acuerdo con este criterio, llamado criterio empirista de *significado cognoscitivo*, o de *significatividad cognoscitiva* [...]" (Hempel, 1965, pág. 115). Frege se había referido a la cuestión en sus trabajos sobre "sentido y significación *(Sinn und Bedeutung)*" (véase Frege, 1980).

[21] Véase Martin, 1959, o Horwich, 1990.

[22] Lafont, 1993. Supera esta cuestión en mucho la indicación que deseamos hacer aquí del tema, no obstante, para estudiar las diferentes posiciones sobre la "referencia" (como *identificación* [Frege, Russell, Strawson, Searle], como *relación de cumplimiento* [Quine], o como *designación directa* [Kripke, Donnellan, Putnam]), véase la obra de Runggaldier, 1985.

[23] En nuestro *esquema 1*, hemos indicado el "mundo" (o el horizonte del "ser") en *A*. Con ello queremos señalar igualmente el problema de la "comprensión del ser *(Seinsverständnis)*". En vista de que el ámbito de la "significatividad" de un lenguaje L, puede asimismo, y por último, el del lenguaje ordinario "cerrado" sobre sí mismo. El "ser" (como horizonte del "mundo") no es la "realidad" a la cual remite la "referencia" a la que estamos haciendo alusión. Lafont indica que la corriente de Saul Kripke (véase Kripke, 1985), K. S. Donnellan (Donnellan, 1977) y el mismo Putnam, comienza a cambiar el sentido de la cuestión desde la problemática de la "referencia directa" a una "realidad" *(sic)* que nosotros deseamos radicalizar.

Hay entonces al menos tres niveles en la cuestión de la verdad:

a) el de la coherencia significativa o de sentido del "mundo" lingüístico (*formal* desde Frege a Davidson, u *ontológico* desde Humboldt a Heidegger);
b) el de la intersubjetividad válida de los acuerdos de una comunidad de comunicación (desde Peirce a Apel o Habermas);
c) el del intento de "abrirse", por la problemática de la "referenciabilidad" hacia lo real, los "objetos" o las "cosas" reales (desde un Kripke a Putnam y a la propia Ética de la Liberación):

> Siempre que el aprendizaje, la posibilidad de revisión, es inherente a una determinada praxis —es decir, en contextos inductivos y no deductivos (como el de la matemática o el de la jurisprudencia, por ejemplo)—, *las expresiones designativas se usan referencialmente*. Pues, a la base del *uso referencial de las expresiones designativas* se encuentra la suposición de *algo* que ha de ser *descubierto* [24] y no *legislado*, es decir, *algo* en relación con lo cual nuestro saber tiene que poder autocorregirse [25].

Ante (a) el relativismo de la incomensurabilidad o incomunicación de cada mundo lingüístico, de un concepto de verdad como lo sólo "comprensible *(understandable)*" o inteligible [26] —que en ética lleva a un relativismo más o menos escéptico y antiuniversalista—, que como hemos indicado puede tener dos variantes: una formalista (la de los analíticos) y otra ontológico-culturalista (la de Humboldt a Heidegger), (b) Apel intenta salvar el universalismo por medio de una reflexión pragmática desde una teoría consensual de la verdad —que en ética lleva a un formalismo sin contenido material alguno, y por ello a su inaplicabilidad—. Por su parte, (c) la corriente "referencialista" intenta salvar la validez ética del sentido común pragmático, pero no llega todavía a describir "aquello" a lo que se "refiere" de manera convincente —cae al saltar la última valla.

---

[24] En nuestra *Filosofía de la liberación* (No. 2.3.5.6) (Dussel, 1977) usábamos aún la misma palabra: "Un fenómeno o ente puede ser comprendido en su constitución real (2.2.7.4) (como líquido) e interpretado con diversos sentidos (como bebida y como para apagar el fuego). Si se lo *descubre* [aquí en el sentido de Lafont] en su constitución real, el sentido dice relación [hoy debería hablarse de *referencia*] a la realidad [nivel *B* del *esquema 1.2*] (no se puede interpretar como 'para apagar el fuego' al alcohol, aunque sea líquido); si se lo constituye en su referencia [hoy debería hablarse solamente de *relación*] al mundo, el sentido dice relación a la totalidad del mundo" [nivel *A* del *esquema 1.2*).

[25] Lafont, 1993, pág. 245.

[26] Unos confunden pretensión de verdad con pretensión de validez (consensualistas); otros con la pretensión de inteligibilidad (formalistas analíticos).

Pienso que la Ética de la Liberación, en el momento del análisis de las estructuras fundamentales, debe afirmar una *pretensión* y un *criterio de verdad* universales (desde la reproducción y el desarrollo de la vida del sujeto humano en general) —cumpliendo así de modo más radical el intento "referencialista"—, que incluye los momentos culturales (aquí también con *pretensión de rectitud*, porque es verdad práctica) de todos los "mundos lingüísticos" posibles (aun los formales, pero con conciencia de que son "reducciones abstractas" [27] que deben ser resituadas en el *contexto* de lo real para alcanzar la verdad práctica). La Ética de la Liberación puede al mismo tiempo subsumir todo lo positivo de las morales formales (entre ellas la Ética del Discurso) en cuanto a la *pretensión* y al *criterio de validez* (la verdad como consenso) intersubjetivo (que debiendo tener "referencia" a un contenido material es ahora aplicable y no pierde su universalidad inclusive en el diálogo intercultural). Y puede asimismo afirmar la *pretensión* (o condición de la comunicación) de inteligibilidad y el *criterio de significatividad* (la verdad como comprensibilidad) del sentido con coherencia, también desde el sentido común y como articulable en el plexo de la acción (tal como lo descubre el pragmatismo desde su origen, y con el cual la Ética de la Liberación pretende ser su pleno desarrollo).

Y todo esto porque el criterio último de verdad es la misma vida humana, *modo de realidad* que abre el horizonte de la realidad como mediación para la vida. El viviente enfrenta la realidad como el "lugar" de su sobrevivencia, y la constituye como realidad "objetiva" actualizándola antes como "verdadera", *para poder*

---

[27] El "formalismo", en sus múltiples dimensiones, es siempre, en un primer momento, un ocuparse de un cierto "lenguaje L", "mundo", "sistema" (Luhmann) u horizonte de "objetos" que han sido abstraídos metódicamente de la plena realidad de lo real para tratarlos de modo analítico. Este primer paso es válido, y con frecuencia necesario. Se torna en inválido (y no suficiente) cuando olvidando, en un segundo momento, el previo movimiento abstractivo, se pretende que dicho horizonte reducido es la "realidad misma" (y por ello se negará "toda metafísica", lengua ordinaria, "objetos" del sentido común, o posibilidad de "enunciados normativos" desde "juicios de hecho" materiales). La "verdad", en este caso, no dice abstractivamente más "referencia" a la vida del sujeto humano (lo "real"), en última instancia, y se la confunde con la "significatividad", el "sentido", la "coherencialidad" de un horizonte reductivo; o, en otra tradición, con la validez intersubjetiva. Se ha caído en la "falacia reductivista" del formalismo de un "lenguaje L". En Ética, esto produce diversas desviaciones de fatales consecuencias prácticas —sobre todo cuando dichas "teorías formalistas" están en manos de los gobiernos de los países centrales (o periféricos), de los ejércitos (como el estadounidense), de los cuerpos policíacos o de dirigentes de la economía (como en el caso del neoliberalismo, un "formalismo" económico que ha caído en dicha "falacia reduccionista")—. En este nivel del sistema formal autonomizado (todo lo cual opera no-intencionalmente) se transforma en una máquina de terror, produciendo una dramática situación de dominación, injusticia, y hasta de tortura, asesinato, muerte.

manejarla. De equivocarse (como el confundir: "Esto es alimento", siendo en "verdad" veneno) corre el riesgo de perder la vida. No es sólo un juicio falso, al ser práctico es un juicio mortal.

Bibliografía

Apel, Karl-Otto, 1991. *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Barcelona, Paidós.

Ayer, Alfred Jules, 1958. "On the Analysis of Moral Judgements", en Milton Munitz (ed.). *A Modern Introduction to Ethics*. Nueva York, The Free Press of Glencoe, págs. 537-546.

Carnap, Rudolf, 1965. "La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje", en A. J. Ayer. *El positivismo lógico*. México D. F., FCE, págs. 66-87.

Carnap, R., 1990. *Pseudoproblemas en la Filosofía*. México D. F., UNAM (traducción al castellano del original *Scheinprobleme in der Philosophie*. Leipzig, Meiner, 1928).

Davidson, Donald, 1990. *De la verdad y de la interpretación*. Barcelona, Gedisa (traducción al castellano del original *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford, Oxford University Press, 1984).

Donnellan, Keith S., 1977. "Reference and Definite Descriptions", en *Philosophical Review*, 75, págs. 281-304.

Dussel, Enrique, 1973. *Para una ética de la liberación latinoamericana*, tomos 1-2 (escritos en 1970-72), Siglo XXI, Buenos Aires, 1973; tomo 3 (escrito en 1973), Edicol, México D. F., 1977; tomos 4-5 (escritos en 1974-75), USTA, Bogotá, 1979-80 (en portugués: São Paulo, Loyola, tomos 1-5, 1982). Hay otras ediciones en lengua castellana.

Dussel, E., 1977. *Filosofía de la liberación* México D. F., Edicol (2a. ed.: Bogotá, USTA, 1980; 3a. ed.: Buenos Aires, La Aurora, 1985; 4a. ed.: México D. F., AFYL, 1989. Traducción al inglés: Nueva York, Orbis Books, 1985 (2a. ed.: 1988); traducción al portugués: São Paulo, Loyola, 1982; traducción al alemán: Hamburg, Argument, 1989; traducción al italiano: Brescia, Queriniana, 1992). Cito con la númeración de la 2a. ed. castellana (que es igual en todas las traducciones).

Dussel, E., 1998. *Etica de la liberación*. Madrid, Trotta.

Frege, Gottlob, 1980. "Ueber Sinn und Bedeutung", en Guenther Patzig (ed.). *Funktion, Begriff, Bedeutung*. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht.

Hempel, Carl G., 1965. "Problemas y cambios en el criterio empirista de significado", en A. J. Ayer. *El positivismo lógico*. México D. F., FCE, págs. 115-136.

Hinkelammert, Franz, 1995. *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. San José, DEI.

Horwich, Paul, 1990. *Truth*. Oxford, Basil Balckwell.

Kripke, Saul, 1985. *El nombrar y la necesidad*. México D. F., UNAM, (traduccion al castellano del original *Naming and Necessity*. Oxford, Basil Blackwell, 1981).

Lafont, Cristina, 1993. *La razón como lenguaje. Una visión del giro lingüístico en la filosofía del lenguaje alemana*. Madrid, Visor Dis.

Martin, Richard Milton, 1959. *The Notion of Analitic Truth*. Philadelphia, University of Pensilvania Press.
Putnam, Hilary, 1981. *Reason, Truth and History*. Cambridge, Cambridge University Press (traducción al castellano: *Razón, verdad e historia*. Madrid, Tecnos, 1988).
Putnam, H., 1990. *Realism with a Human Face*. Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
Putnam, Hilary, 1991. *El significado y las ciencias morales*. México D. F., UNAM (traducción al castellano del original *Meaning and the Moral Sciences*. Londres, Routledge and Kegan Paul, 1978).
Putnam, H., 1991b. *Renewing Philosophy*. Cambridge, Harvard University Press.
Putnam, H., 1994. *Words and Life*. Cambridge, Harvard University Press.
Quine, Willard van, 1992. *La búsqueda de la verdad*. Barcelona, Crítica (traducción al castellano del original *Pursuit of Truth*. Cambridge, Harvard University Press, 1990).
Runggaldier, Edmund, 1985. *Zeichen und Bezeichnetes. Sprachphilosophische Untersuchungen zum Problem der Referenz*. Berlín, De Gruyter.
Tarski, Alfred, 1956. "The Concept of Truth in Formalized Languages", en *Logic, Semantics, Metamathematics*. Oxford, Oxford University Press, págs. 152-278.
Tarski, A., 1977. "Die semantische Konzeption der Wahrheit und die Grundlage der Semantik", en Gunnar Skirbekk (ed.). *Wahrheitstheorien*. Frankfurt, Suhrkamp, págs. 140-188.
Tugendhat, Ernst, 1982, *Traditional and analytical philosophy. Lectures on the Philosophy of Language*. Cambridge, Cambridge University Press.
Wittgenstein, Ludwig, 1969. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Londres, Routledge and Kegan.

Evangelio y culturas: El clamor de los sujetos marginados

Luis N. Rivera Pagán *

A Franz Hinkelammert, con profundo agradecimiento...

> Sabed, pues, que esta salvación ha sido enviada a los gentiles; ellos sí que la oirán.
>
> Los hechos de los apóstoles 28: 28 *BJ*

> Se trata de una vuelta del sujeto viviente reprimido... y condenado a muerte, que vuelve a levantar la cabeza. Vuelve frente a una sociedad, que declaró la muerte definitiva del sujeto y con él del humanismo, de la utopía y de la esperanza...
>
> Franz Hinkelammert, *El grito del sujeto*

Las palabras postreras del apóstol Pablo en Los hechos de los apóstoles conllevan una revolución copernicana en la concepción bíblica de la providencia divina.

---

* Catedrático de humanidades en la Universidad de Puerto Rico. Autor de varios libros, entre ellos *Mito, exilio y demonios: literatura y teología en América Latina*. Río Piedras (Puerto Rico), Publicaciones Puertorriqueñas, 1996; y *Diálogos y polifonías: perspectivas y reseñas*. Río Piedras (Puerto Rico), Seminario Evangélico de Puerto Rico, 1999. Ha sido colaborador frecuente del DEI.

Sabed, pues, que esta salvación ha sido enviada a los gentiles; ellos sí que la oirán (Los hechos 28: 28 *BJ*).

Esa sucinta declaración paulina, proferida con evidente indignación, retrata una intensa pugna sobre un asunto crucial: la relación entre lo divino y las culturas humanas. Es una transgresión de la Ley que busca, sin embargo, cumplir lo que debía ser el corazón de ésta: la afirmación de la humanidad como principio de vida y libertad [1].

La gracia de Dios se proclama a las *éthne*, a las etnias. Se confiere a todas las etnias, es decir, a todas las comunidades humanas, la posibilidad de integrar el pueblo de Dios, dejando a un lado las discriminaciones cúlticas y culturales, étnicas, raciales y lingüísticas, de quienes pretenden arrogarse el privilegio único de la providencia divina.

La voz griega *éthnos* no tiene una buena historia. En el siglo dorado filosófico de Atenas, adquiere el sentido peyorativo de gente fuera del palio de la lengua y la cultura helénicas, acercándose semánticamente al término bárbaros. Bárbaros es la degradación de *éthnos*, llevada a cabo por la arrogancia de quienes, sea en la versión matizada de Platón o en la agravada de Aristóteles, se consideran la raíz de toda cultura genuinamente humana, disminuyendo así la racionalidad y las posibilidades creadoras de otras sociedades y culturas.

En la *Septuaginta* se encuentra una disyuntiva antagónica clave entre el "pueblo" *(laós)* de Dios y las "naciones paganas o gentiles" *(éthnē)*. Aunque Dios crea todas las naciones *(éthnē)*, otorga a Israel la distinción exclusiva de ser su pueblo *(laós)*. El judaísmo helenístico practica con intensidad el proselitismo, pero conserva e intensifica la diferencia entre *laós* y *éthnē*. Los conversos deben adoptar las tradiciones cúlticas y culturales de Israel; las naciones gentiles se abocan a la condenación perpetua [2].

En este contexto, las palabras de Pablo adquieren un significado inmenso. Quiebran la distinción entre *laós* y *éthnos*, entre quienes reclaman el título exclusivo de ser los predilectos por Dios debido a su pertenencia a una raza, a un pueblo, a una cultura, y los otros, los que quedan fuera del palio de la gracia y la providencia divina y, por tanto, en el exterior de la auténtica humanidad. Con estas palabras, culmina la aventura teológica y espiritual que es, en su conjunto, el libro de Los hechos de los apóstoles. Todo ese documento neotestamentario se debate agónicamente, por un lado,

---

[1] Sigo aquí la noción de Ley de Franz Hinkelammert, en *El grito del sujeto: del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*. San José, DEI, 1998.
[2] Cf. Lothar Coenen, Erich Beyreuther, Hans Bietenhard, *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1983, vol. 3, págs. 438-445.

entre los privilegios que un pueblo, con su cultura peculiar, con su historia propia de relaciones íntimas con lo sagrado, reclama exclusividad y superioridad, y, por el otro lado, los esfuerzos que se hacen para ampliar el palio de la trascendencia sagrada, cobijando bajo él a otros pueblos y a sus culturas.

No debemos menospreciar el soberbio reclamo del pueblo hebreo. Gracias a él, Israel se inscribe con máximos honores en la historia. No obstante, ese reclamo de monopolio constituye a su vez un escollo para entender la universalidad, tanto del evangelio como de la fascinante creatividad cultural de los pueblos [3].

La fiesta multilingüe de Pentecostés, la designación de los diáconos para servir a las viudas de los greco-parlantes, el bautismo de innumerables gentiles, el Concilio de Jerusalén, con sus debates, divergencias y consensos, las polémicas sobre las comidas lícitas e ilícitas, la diatriba acerca de la circuncisión, que podría verse también, desde nuestra perspectiva actual, como un potencial desafío a la hegemonía patriarcal de la religiosidad, el arresto de Pablo por alegadamente transgredir las normas cúlticas del Templo, hasta alcanzar finalmente las palabras citadas del apóstol, el libro de Los hechos teje la compleja, multicolor y pluriforme convicción de que todo pueblo y toda cultura es receptor de la gracia divina y tiene algo valioso que aportar para la gloria de Dios y la dignidad humana [4].

Las concepciones y prácticas misioneras del cristianismo, sin embargo, han tenido en demasiadas ocasiones el efecto de reconstituir la distinción entre el *laós* de Dios y las *éthnē*, identificándose el primero con la cultura occidental, blanca y septentrional, y las segundas con las culturas no-occidentales, oscuras y meridionales. La apertura multiétnica que Pablo da al evangelio cobra pertinencia actual, en un momento en que los pueblos y comunidades indígenas y afroamericanas exigen pleno respeto a sus culturas. Herederos y herederas de esa historia, debemos prestar especial atención a las palabras conque Pablo culmina su transformación radical del mensaje bíblico. Esta salvación ha sido enviada a las etnias; ellas sí que la oirán [5].

---

[3] Un reciente tratamiento sugestivo de este asunto es Regina M. Schwartz, *The Curse of Cain: The Violent Legacy of Monotheism*. Chicago, The University of Chicago Press, 1997.Ail, además, es Michael Walzer, *Exodus and Revolution*. New York, Basic Books, 1984.

[4] La densa obra de Miroslav Volf, *Exclusion & Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation*. Nashville, Abingdon Press, 1996, es una excelente reflexión teológica acerca del complejo temático de exclusión/inclusión del otro. Su matriz es el agudo conflicto nacional, cultural y religioso entre las antiguas repúblicas que constituían la federación yugoslava.

[5] Una valiosa discusión sobre la importancia de las culturas, en sus especificidades históricas, para la teología, la provee Robert J. Schreiter, *Constructing Local Theologies*. Maryknoll, Orbis Books, 1985.

Esta perspectiva teológica no conlleva la negación de las tradiciones propias: es del seno de la cristiandad hebreocristiana, para dar un ejemplo muy conocido en estos lares iberoamericanos, que Bartolomé de las Casas extrae y reencarna la irónica palabra profética desenmascaradora de falsas pretensiones y espurias legitimaciones teológicas de dominios temporales [6]. Lo que sí implican las palabras paulinas citadas es el imperativo de dejar a un lado la separación tradicional entre "pueblos civilizados", con sus prerrogativas y privilegios de dominio, y "pueblos atrasados", destinados a someterse al arbitrio de los primeros, lo que Edward Said ha llamado, con mucho acierto, "la distinción ontológica fundamental entre Occidente y el resto del mundo..." [7].

Esa postura europeizante rehabilita la obsoleta distinción entre *laós* y *éthnē* y ha perdurado por demasiado tiempo en distinguidos intelectuales metropolitanos. Ése fue el caso del español Ramón Menéndez Pidal, quien, décadas después de haberse disuelto el imperio ibérico, escribió, en un libro dedicado a censurar a Las Casas:

> Todos los pueblos son iguales en cuanto a los derechos sagrados de su personal dignidad, pero son muy desiguales en cuanto a su capacidad mental, y los pueblos más inventivos, que impulsan la civilización, son muy distintos de los que la reciben, y muy distintos también los derechos y los deberes de los unos y los otros [8].

Igual actitud asoma incluso en pensadores liberales como el inglés John Stuart Mill, quien afirmase en cierta ocasión:

> Los deberes sagrados de respeto a la independencia y nacionalidad recíprocas que vinculan a los pueblos civilizados, no rigen respecto a aquellos pueblos para quienes la independencia y la nacionalidad son males ciertos o, al menos, bienes dudosos [9].

---

[6] Sobre Bartolomé de las Casas, véase Gustavo Gutiérrez, *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de las Casas*. Lima, CEP, 1992 (Salamanca, Ediciones Sígueme, 1993).

[7] *Culture and Imperialism*. New York, Alfred A. Knopf, 1993, pág. 108. Añade que en la cultura literaria británica "hubo casi total unanimidad en la proposición de que las razas dominadas debían ser regidas [por Inglaterra], justo por ser razas a dominarse..." (*Ibid.*, pág. 53).

[8] Ramón Menéndez Pidal, *El padre Las Casas, su doble personalidad*. Madrid, Espasa Calpe, 1963, pág. 385.

[9] John Stuart Mill, *Disquisitions and Discussions*. London, Longmans, Green, Reader & Dyer, 1875, vol. 3, págs. 167s. Citado por Said, *Culture and Imperialism*, pág. 80. Es asunto que ha sido discutido de forma muy provocadora y sugestiva por Franz Hinkelammert respecto a Locke: "La inversión de los derechos humanos: el caso de John Locke", en *Pasos* (San José, DEI) No. 85 (setiembre-octubre, 1999), págs. 20-35

Hoy esa tesitura, no quepa la menor duda, ha sido pesada en la balanza y hallada falta.

En los múltiples maridajes entre la cultura humana y la fe cristiana, cada pueblo aporta su particularidad, aquello que lo signa y señala en su unicidad histórica. Bajo la bandera de la unidad de la fe y de la Iglesia se ha ocultado con frecuencia una siniestra amenaza contra la identidad y la cultura populares. Las señales de los tiempos indican que ha llegado una era de reivindicación, en el horizonte de las pluriformes manifestaciones de la fe, de las comunidades a las que se ha intentado marginar de la historia, incluso de su propia historia.

En el caso específico de nuestros países latinoamericanos y caribeños, las palabras de san Pablo tienen todavía vigencia. Somos, no cabe duda alguna, países variopintos en razas, idiomas, culturas, cosmovisiones y cultos. En nuestras epidermis, polifonías y contrapunteos reflejamos la diversidad de la acción creadora divina y la capacidad plural de expresión humana. Y, sin embargo, la historia de nuestras naciones ha sido y todavía es, la negación del valor pleno de unas razas y unas culturas. Los hombres y las mujeres del maíz, los hombres y las mujeres del tambor, los pueblos indígenas y los pueblos negros, los subyugados en las tierras que pertenecieron a sus antecesores y aquellos cuyos antepasados fueron llevados en cautiverio y desterrados de sus lares africanos, aún tienen que luchar con vigor para que se les reconozca que ellos también están incluidos entre los *éthnesin* a los que, según Pablo, la salvación de Dios ha sido enviada.

Hace algunos años, discutimos intensamente el significado histórico del descubrimiento y la conquista de América [10]. Entre el lamento, la denuncia y la celebración, conmemoramos el nacimiento de nuestros pueblos latinoamericanos e hicimos acto de contrición por la muerte de tantos pueblos autóctonos y la esclavitud de comunidades indígenas y africanas. La conquista y colonización de América fue época de colosal expansión de la cristiandad y, paradójica y simultáneamente, de negación de algo esencial a la fe evangélica, al resucitarse —por Juan Ginés de Sepúlveda, Francisco de Vitoria y José de Acosta, entre otros— la arrogante categoría helénica de bárbaros para endilgársela, como sombrío sanbenito, a las etnias —*éthnē*— nativas. El balance de los diálogos y debates, en mi opinión, fue positivo. No obstante, en ocasiones parece que no siempre nos damos cuenta que el pecado de padres y madres

---

[10] Cf. Luis N. Rivera Pagán, *Evangelización y violencia: la conquista de América*. San Juan, Ediciones Cemí, 1992, y *Entre el oro y la fe: el dilema de América*. Río Piedras (Puerto Rico), Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1995. Véase, además, Enrique Dussel, *1492: el encubrimiento del otro. El origen del mito de la modernidad*. Bogotá, Anthropos, 1992.

alcanza a hijos y nietos, hijas y nietas, que todavía sufren las consecuencias de la conquista política, económica y espiritual de unos pueblos por otros.

La actitud del obispo don Toribio de Cáceres y Virtudes, en la fascinante y muy teológica novela de Gabriel García Márquez, *Del amor y otros demonios*, manifiesta lo que aún piensan o sienten muchas personas, muy cristianas, muy blancas, muy nobles y devotas, en nuestros países. Vino don Toribio al Nuevo Mundo, dejando su cátedra en Salamanca, para ser obispo en Cartagena de Indias, donde todavía no se resigna a

> ...los crepúsculos alucinantes, los pájaros de pesadilla y las podredumbres exquisitas de los manglares.

Ha aceptado su episcopado como sacrificio devoto y prueba de fe. El Nuevo Mundo es, en su juicio,

> ...un reino amenazado por la sodomía, la idolatría y la antropofagia... Como tierra de moros.

Al recién designado virrey de Nueva Granada, don Rodrigo de Buen Lozano, le dice con amargura y resentimiento:

> Hemos atravesado el mar océano para imponer la ley de Cristo, y lo hemos logrado en las misas, en las procesiones, en las fiestas patronales, pero no en las almas.

El texto que sigue merece citarse íntegramente; representa el deterioro del mundo espiritual dominante en su empresa de colonizar y asimilar totalmente al dominado. Lo impregna una inmensa fatiga y una profunda frustración de las ilusiones ibéricas sobre la conquista espiritual de América, aquéllas que siglos antes habían lanzado a las entusiastas aventuras de las armas y la fe a los Cortés y los Pizarro, los Motolinía y los Sahagún.

> Habló de Yucatán, donde habían construido catedrales suntuosas para ocultar las pirámides paganas, sin darse cuenta de que los aborígenes acudían a misa porque debajo de los altares de plata seguían vivos sus santuarios. Habló del batiburrillo de sangre que habían hecho desde la conquista: sangre de español con sangre de indios, de aquéllos y éstos con negros de toda laya, hasta mandingas musulmanes, y se preguntó si semejante contubernio cabría en el reino de Dios... ¿Qué puede ser todo eso sino trampas del Enemigo? [11]

---

[11] Gabriel García Márquez, *Del amor y otros demonios*. Nueva York, Penguin Books, 1994, pág. 139.

Sus palabras sorprendieron al virrey, quien llegaba a su nuevo cargo con la ilusión de renovar un dominio ultramar que ya comenzaba a mostrar considerables grietas.

> Trato de hacer más evidente la fuerza de la fe que requerimos para que estos pueblos sean dignos de nuestra inmolación —remacha don Toribio.

El obispo peninsular se digna hablar del dominio colonial sobre los cuerpos y las almas de los pueblos americanos como de un sacrificio, un acto de entrega devota que, trágicamente ha desembocado, por un lado, en un "batiburrillo de sangre", en un "contubernio" con etnias y razas "de toda laya" inaceptable en el reino de Dios, y, por el otro, en un sincretismo cultural y religioso que de cristiano tiene únicamente la exterioridad ceremonial, no la auténtica devoción interior. Es "el Enemigo" —el Diablo— quien rige el destino espiritual latinoamericano y caribeño [12]. Toda esta novela puede leerse como una reflexión literaria sobre la demonización de la religiosidad de los pueblos americanos marginados, y los intentos que hace una Iglesia colonial y saturada de arrogancia espiritual para erradicar la cultura y el culto particulares de las comunidades negras esclavas.

Estamos en América Central. De uno de nuestros países, Guatemala, surgió la vida y obra milagrosas de Rigoberta Menchú. Esta indígena quiché es la protagonista de una aventura excepcional de fe, valor y afirmación de un pueblo, su cultura y su religiosidad. Es también autora de una obra maestra teológica. Su testimonio literario, *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* [13], surge de los dolores y esperanzas de su autora y de su pueblo. Es una endecha al tormento y la muerte; es también un canto a la vida de quienes el guatemalteco Miguel Ángel Asturias llamó hombres de maíz y, acorde con estos tiempos de mayor equidad, nosotros llamamos hombres y mujeres de maíz. Es, además, una hermosa exposición, hecha con inmenso orgullo de ser lo que se es, de las ricas tradiciones culturales de las comunidades quichés. Contiene una meditación implícita de enorme valor literario e histórico sobre las palabras conque Pablo cierra Los hechos de los apóstoles [14].

---

[12] En un momento clave de su gran novela épica, *Cien años de soledad*, escribe García Márquez: "Desde entonces manifestaba el párroco [Antonio Isabel] los primeros síntomas de delirio senil que lo llevó a decir... que probablemente el diablo había ganado la rebelión contra Dios, y que era aquél quien estaba sentado en el trono celeste, sin revelar su verdadera identidad para atrapar a los incautos". *Cien años de soledad*. Madrid, Cátedra, 1995 (la primera edición es de 1967), pág. 298.

[13] Rigoberta Menchú y Elizabeth Burgos, *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. México, D. F., Siglo XXI, 1994 (la primera edición es de 1985).

[14] La discusión reciente, en los Estados Unidos, acerca de la veracidad de algunas aseveraciones de Menchú en ese libro, se ha matizado por una superficial visión de

Alguien ha dicho que en muchos de nuestros países las elites criollas y blancas idolatrizan como héroes y heroínas, representantes simbólicos de la nacionalidad combativa, a figuras indígenas, siempre y cuando éstas hayan muerto siglos atrás, al mismo tiempo que menosprecian a los descendientes de esos mismos héroes y heroínas. Después de Rigoberta Menchú, su vida y su obra, lo que como emblema de batalla ella representa, nadie debía poner en duda la inmensa dignidad de la cultura de los pueblos originarios y de sus formas peculiares de vivir, sentir y pensar el evangelio. Tampoco, debemos añadir, después de Rigoberta Menchú, debía quedar duda alguna sobre la facultad extraordinaria de las mujeres para representar con eficacia los pesares y ensoñaciones de sus pueblos.

En una gran novela del escritor cubano Alejo Carpentier, *El siglo de las luces,* un personaje dice amargas, pero por demasiado tiempo verdaderas palabras:

> Nadie encomendaría a un negro la edificación de un palacio, la defensa de un reo, la dirección de una controversia teológica o el gobierno de un país [15].

El mismo Carpentier revela en otra de sus obras, *Los pasos perdidos* [16], el prejuicio similar que la cultura criolla blanca europeizada tiene hacia los pueblos americanos originarios. Sin embargo, la narrativa de Carpentier es una seductora afirmación de la polifonía cultural latinoamericana y caribeña, del valor único de los pueblos marginados, su arte, su música, su vida espiritual, su facultad de resistencia y creación cultural. Es, aunque él no lo supiese y, menos aún, admitiese, una genuina exposición literaria de las palabras de Pablo [17].

Estamos en un entorno histórico y cultural nuevo. Hoy cobra vigencia, como nunca antes, la autoafirmación de las comunidades marginadas y excluidas, también en las áreas cruciales de su

---

la memoria popular. Más que retratar hechos fácticos, ésta funciona como facultad subversiva, que descontruye imágenes impuestas, y crea identidades contestatarias. Es de esa memoria que proceden los grandes mitos de la humanidad. Es lícito, por ejemplo, cuestionar las lecturas que Freud hace de Edipo o Moisés. Hinkelammert las critica agudamente en *El grito del sujeto*. Sería una necedad acusarle de basar sus teorías sobre construcciones míticas o legendarias. En realidad, la gran ruptura interior del libro de Menchú se encuentra en otro lugar: en la selección del castellano para relatar una historia de penurias y resistencias pensada y sentida originalmente en el idioma de la comunidad indígena.

[15] *El siglo de las luces*. Barcelona, Seix Barral, 1983, pág. 44.

[16] México, D. F., Compañía General de Ediciones, 1966 (3a. ed.: original de 1953).

[17] Para una lectura teológica de algunos escritores latinoamericanos, entre ellos Carpentier y García Márquez, véase Luis N. Rivera Pagán, *Mito exilio y demonios: literatura y teología en América Latina*. San Juan, Publicaciones Puertorriqueñas, 1996.

religiosidad y espiritualidad [18]. De las afroamericanas que se festejan en *Calypso,* una exquisita novela de la chilena/costarricense Tatiana Lobo Wiehoff, obra que exalta la belleza, de cuerpo y alma, de carne y espiritualidad, de la mujer negra de la costa atlántica y caribeña de América Central [19]. Y de las comunidades autóctonas que en la obra reciente del mexicano Carlos Fuentes, *El naranjo o los círculos del tiempo,* se expresan provocadoramente en la boca del mestizo Martín Cortés, el hijo bastardo de Hernán Cortés y la Malinche, en palabras que además reivindican a la Malinche, la mujer vilipendiada por la sociedad patriarcal tradicional:

> Madre... te agradezco mi piel morena, mis ojos líquidos, mi cabellera como crin de los caballos de mi padre, mi pubis escaso, mi estatura corta, mi voz cantarina, mis palabras contadas, mis diminutivos y mis mentadas, mi sueño más largo que la vida, mi memoria en vilo, mi satisfacción disfrazada de resignación, mis ganas de creer, mi anhelo de paternidad, mi perdida efigie en medio de la marea humana prieta y sojuzgada como yo: soy la mayoría [20].

---

[18] Cf. Manuel Marzal et al., *Rostros indios de Dios.* Quito, Ediciones ABYA-YALA, 1991; Manuel Quintero y Alejandro Querejeta (eds.), *Los rostros de Dios: ensayos sobre cultura y religión afrocaribeña.* Quito, Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI), 1998, págs. 11-43; Luis N. Rivera Pagán, "The Word Became Flesh: Incarnation, Gospel, and Culture in Latin America", en Oscar L. Bolioli (ed.), *Hope and Justice for All in the Americas: Discerning God's Mission.* New York, Friendship Press, 1998, págs. 52-69.

[19] Tatiana Lobo Wiehoff, *Calypso.* San José, Norma, 1996, págs. 62s. Los libros de Lobo Wiehoff —*Calypso, Asalto al paraíso* (San José, Editorial de la Universidad de Costa Rica, 1992), *Entre Dios y el diablo* (San José, Editorial de la Universidad de Costa Rica, 1993) y (junto a Mauricio Meléndez Obando) *Negros y blancos. Todo mezclado* (San José, Editorial de la Universidad de Costa Rica, 1997)— constituyen un impresionante buceo en las profundidades de la pluralidad étnica, cultural y femenina de Costa Rica.

[20] Carlos Fuentes, "Los hijos del conquistador", en *El naranjo, o los círculos del tiempo.* México, D. F., Alfaguara, 1993, págs. 88s. Fuentes ensaya en ese relato una comprensión del mestizaje, étnico y cultural, de México que intenta superar las aporías de la identidad nacional magistralmente analizadas por Octavio Paz en *El laberinto de la soledad* (México, D. F., Fondo de Cultura Económica, 1987, impresa por primera vez en 1950), págs. 67-80. Paz postula una sugestiva analogía entre la conquista, como posesión violenta, y la violación de la mujer indígena: "La Chingada es la Madre violada... la atroz encarnación de la condición femenina. Si la Chingada es la representación de la Madre violada, no me parece forzado asociarla a la Conquista, que fue también una violación, no solamente en el sentido histórico, sino en la carne misma de las indias". Distingue la expresión soez mexicana "hijos de la chingada" de la española "hijos de puta". La frase mexicana manifiesta con fuerza dramática e insoslayable claridad, de la que carece la ibérica, la pavorosa angustia de la mujer nativa violentada. Cf. Luis N. Rivera Pagán, "La indígena raptada y violada", en *Pasos* No. 42 (julio-agosto, 1992), págs. 7-10.

En *El grito del sujeto,* Franz Hinkelammert articula una aguda y profunda crítica al nihilismo filosófico moderno, que junto al escepticismo eurocéntrico de ciertas corrientes posmodernistas, ha proclamado, además de la muerte de Dios, también la de la subjetividad humana. Este libro puede leerse como una lectura crítica de las filosofías modernas que surgen de los centros metropolitanos y que a su poder político y económico pretenden añadir el intelectual: demarcar los límites, las fronteras, de lo concebible e imaginable. La disolución del sujeto es su *leit-motiv.* La crítica al yo agustiniano, al ego cartesiano y a la racionalidad de la Ilustración desemboca en el asedio mortal a la subjetividad.

Casi al final de su monografía, Hinkelammert escribe:

> Se trata de una vuelta del sujeto viviente reprimido... y condenado a muerte, que vuelve a levantar la cabeza. Vuelve frente a una sociedad, que declaró la muerte definitiva del sujeto y con él del humanismo, de la utopía y de la esperanza... [21].

Ese sujeto que se niega a claudicar en su rebeldía (Camus) y en su esperanza (Bloch), es un ser corpóreo, histórico, que se nutre de una memoria compleja y polifónica, de unas configuraciones lingüísticas, de unas tradiciones cúlticas particulares. En sus carencias y plenitudes, es un ser cultural, étnico, lingüístico [22]. Los vínculos entre cuerpo, lengua, cultura y culto son íntimos, y diseñan la particularidad histórica de sujetos que resisten y proclaman alternativas posibles a situaciones sociales hegemónicas que reclaman el monopolio de la actualidad.

Hinkelammert, en este contexto, cita a Lévinas. Son referencias atinadas. Igual, no obstante, pudo haber aludido a las agonías y aporías de los sujetos andinos, magullados por la opresión social, que claman, en rebeldía y esperanza, en las dolorosas pero poéticas novelas de José María Arguedas. En *Los ríos profundos* (1958), *Todas las sangres* (1964) y *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (1969), persigue Arguedas, enmarañado en el interior del laberinto de razas, etnias, culturas y tradiciones religiosas americanas, el "grito del sujeto" andino en sus múltiples expresiones. La poesía rítmica del quechua embellece la prosa castellana del escritor. La lírica melancólica del quena andino imparte profundidad espiritual a la plegaria cristiana. El sujeto corpóreo, histórico, inmerso en el entrecruces de culturas

---

[21] *El grito del sujeto, op. cit.*, pág. 210.

[22] Que el núcleo central de la verdadera religiosidad sea la resistencia nutrida por la esperanza, es la tesis central del libro de David Tracy, uno de los principales teólogos católicos estadounidenses, *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope.* Chicago, The University of Chicago Press, 1987.

y lenguas, afirma su derecho a la creación de su mundo; creación a la vez estética y ética, bella y justa [23].

La última de esas novelas, *El zorro de arriba y el zorro de abajo,* quedó inconclusa. Arguedas, atribulado por su incapacidad de resolver literariamente las aporías y contradicciones culturales, étnicas y religiosas de la sociedad urbana andina, puso fin a su vida con un balazo, dejando a lectores futuros el proyecto de solucionar los enigmas de la obra. Pero, en uno de los cabos sueltos de la novela, convoca a "Gustavo"... el teólogo "del Dios liberador" a tomar la palabra contra el Dios "del temor... y sus protegidos, sus fabricantes" Por ello, ese "Gustavo", de apellido Gutiérrez, dedica su obra pionera *Teología de la liberación* (1971), al trágico escritor suicida y la prefacia con un texto inquietante de *Todas las sangres* (1964), en un nivel literario primario, un debate entre un cura y un sacristán, y, a otro nivel hermenéutico de mayor profundidad, una contienda entre el "Dios del temor" y el "Dios liberador" [24].

Frente al predominio de la lógica del asesinato fundador, en el Edipo de Sófocles, el Moisés de Freud, o el chivo expiatorio de René Girard, Hinkelammert propone un contradiscurso: la lógica del no-asesinato Abraham no sacrifica a Isaac. Es aquí, según Hinkelammert, y no en el sacrificio (de Ifigenia, por ejemplo) o el homicidio (de Caín) donde se puede descifrar el relato fundante de una convivencia genuinamente humana, que promulgue la vida y no la muerte. Lo cual, en América Latina, significa el repudio al discurso sacrificial que desde los orígenes, de forma grosera en Juan Ginés de Sepúlveda y de manera sublimada en Francisco de Vitoria, ha dominado los desencuentros interculturales. No puede

---

[23] Cf. Pedro Trigo, *Arguedas, mito, historia y religión.* Lima, Centro de Estudios y Publicaciones, 1982, y Gustavo Gutiérrez, *Entre las calandrias: un ensayo sobre José María Arguedas* Lima, Instituto Bartolomé de las Casas, 1990. Las novelas de Arguedas, en su lenguaje poético, en su sensibilidad para el sufrimiento de los pueblos marginados y sometidos, y sobre todo en el destaque de la creatividad cultural de esas comunidades y sus vínculos con sus tradiciones cúlticas y religiosas, recuerda la narrativa fascinante de la escritora Toni Morrison, quien en obras como *Beloved* (1987) y *Paradise* (1998) ha forjado una impresionante poética arraigada en el alma de la cultura afroamericana estadounidense.

[24] Cf. Brett Greider, *Crossing Deep Rivers: The Liberation Theology of Gustavo Gutiérrez in the Light of the Narrative Poetics of José María Arguedas.* (Ph. D. doctoral dissertation, Graduate Theological Union, 1988); Curt Cadorette, *From the Heart of the People: The Theology of Gustavo Gutiérrez.* Oak Park (IL), Meyer Stone Books, 1988, págs. 67-75; Luis N. Rivera Pagán, "Myth, Utopia, and Faith: Theology and Culture in Latin America", en *The Princeton Seminary Bulletin,* Vol. XXI, No. 2 New Series, July 2000, págs. 142-160. Refleja incomprensión del significado del diálogo Arguedas-Gutiérrez, y con ello de los entrecruces entre teología y literatura latinoamericanas, el que la traducción de *Teología de la liberación* al inglés, en 1973, dejase fuera la cita inicial de *Todas las sangres.* La edición revisada de 1988, por la misma editorial, Orbis Books, incorpora la cita, ¡en español!, lo cual evidentemente en nada beneficia a los lectores anglosajones

haber una auténtica mundialización sin el reconocimiento / respeto intercultural entre, recordando a Lévinas, las caras diversas del otro [25]. Ante el cinismo que corroe buena parte del pensamiento moderno (y posmodernista), Hinkelammert diseña una ética necesaria, la del respeto a la vida en sus manifestaciones históricas y culturales plurales.

El horizonte sagrado que acompaña toda vida humana no es propiedad exclusiva de un pueblo, una raza, una cultura, de ninguna construcción histórica específica de la religiosidad. La declaración reciente de la Congregación para la Doctrina de la Fe, emitida con el aval del Papa Juan Pablo II, *Dominus Iesus* (6 de agosto de 2000), pretende congelar la historia de la auténtica ("verdadera", afirma con arrogancia el documento) religiosidad en las construcciones dogmáticas latinas. Aunque muchas iglesias cristianas se han dado por aludidas y han reaccionado críticamente, el filo del puñal va dirigido con prioridad a los teólogos que en el Oriente pugnan por reconfigurar los complejos entrecruces de fe y culturas (el plural es aquí esencial) [26]. Se ha beatificado a Juan XXIII y a Pío IX, pero el espíritu del segundo parece prevalecer sobre el primero, al menos dentro de la curia romana [27].

En la empresa de dejar paso libre a la inmensa y diversa riqueza cultural en el entendimiento teológico, las expresiones litúrgicas y las vivencias existenciales del evangelio, nos acompaña la memoria inquietante de las palabras del apóstol Pablo, en nuestra traducción: Sabed, pues, que esta salvación ha sido enviada a las etnias; ellas sí que la oirán.

---

[25] Cf. Raúl Fornet-Betancourt, *Interculturalidad y globalización: ejercicios de crítica filosófica intercultural en el contexto de la globalización neoliberal*. Frankfurt, Verlag für Interkulturelle Kommunikation-DEI, 2000.

[26] Véanse las observaciones críticas de Leonardo Boff, "Joseph Cardenal Ratzinger: ¿exterminador del futuro? Sobre la *Dominus Iesus*", en *Pasos* No. 92 (noviembre-diciembre, 2000), págs. 1-6, así como en "¿Quién subvierte el Concilio? Respuesta al cardenal J. Ratzinger. A propósito de la *Dominus Iesus*", págs. 7-15.

[27] Cf. Garry Wills, *Papal Sin: Structures of Deceit*. New York, Doubleday, 2000.

Sujeto como trascendentalidad al interior de la vida real. Un diálogo con el pensamiento de Franz Hinkelammert

Jung Mo Sung *

> Cuando hoy hablamos de la vuelta del sujeto reprimido y aplastado, hablamos del ser humano como sujeto de esta racionalidad, que se enfrenta a la irracionalidad de lo racionalizado. En esta perspectiva la *liberación* llega a ser la recuperación del ser humano como *sujeto* [1].

Con estas palabras Franz Hinkelammert muestra una inflexión importante no sólo en su pensamiento, sino también en la corriente de pensamiento que se articula en torno al DEI. La liberación no es más pensada solamente o principalmente en torno a la construcción

---

* Profesor en el Programa de Posgrado en Ciencias de la Religión en la Pontificia Universidad Católica de São Paulo y en la Facultad de Teología de la Universidad Metodista de São Paulo. Es también investigador en el IFAN-USF. Autor de diversos libros, entre ellos *Deseo, mercado y religión* (España y México), y *Competência e sensibilidade solidária: educar para esperança* (Brasil), en co-autoría con Hugo Assmann. e-mail: jungmosung@uol.com.br

[1] Hinkelammert, Franz J. *La vuelta del sujeto humano reprimido frente a la estrategia de globalización*. Disponible en Internet: HYPERLINK "http://www.dei-cr.org/tema.htm" *www.dei-cr.org/tema.htm*, oct/2000. El énfasis es nuestro.

de una nueva sociedad, sino también en torno al concepto de sujeto.

El tema del sujeto y de la subjetividad ha sido objeto de reflexión por diversos autores de tradición o de influencia marxista en los últimos años. En el campo de la teología latinoamericana, estos dos temas, en especial el de la subjetividad, fue el camino encontrado por algunos autores para una (auto)crítica de la Teología de la Liberación y hasta de la propia noción de liberación. No obstante, el texto citado arriba presenta una forma muy particular de abordar este tema.

La razón de esta nueva perspectiva de la "escuela del DEI" no se debe solamente a la caída del bloque socialista, a la crisis de utopía de la izquierda latinoamericana, o al debilitamiento de los movimientos sociales y políticos populares por toda América Latina. Además de estos hechos, es asimismo resultado del desarrollo del núcleo central del pensamiento de Hinkelammert y del diálogo que existe entre él y otros /otras pensadores/as de esa "escuela".

El tema del sujeto no es nuevo en el pensamiento de Hinkelammert. En uno de sus libros más importantes, *Crítica a la razón utópica*, de 1984, presenta un capítulo entero, el último, dedicado a este tema. Sin embargo, es con su libro *El grito del sujeto*, de 1998, que hace de este tema uno de los temas centrales de su reflexión y, al mismo tiempo, la perspectiva por la cual critica el capitalismo y el actual proceso de globalización. Este "nuevo" rumbo en su pensamiento fue tan marcante, que la expresión "grito del sujeto" pasó a ser una expresión compartida y repetida en los textos de los autores que dialogan con el pensamiento de Hinkelammert. El *Encuentro de Cientistas Sociales y Teólogos/as sobre La Problemática del Sujeto en el Contexto de la Globalización*, realizado en diciembre de 1999 en el DEI, puede ser considerado como un marco que hace público este nuevo rumbo asumido por este grupo. En un texto que retoma las ideas presentadas en ese encuentro, Hinkelammert nos presenta dos párrafos que sintetizan, en mi opinión, algunos de los puntos fundamentales de su pensamiento sobre el concepto de sujeto.

> El ser humano no es sujeto, sino hay un proceso en el cual se revela, que no se puede vivir sin hacerse sujeto. No hay sobrevivencia, porque el proceso, que se desarrolla en función de la inercia del sistema, es autodestructor. Aplasta al sujeto, que cobra conciencia de ser llamado a ser sujeto en cuanto se resiste a esta destructividad. Tiene que oponerse a la inercia del sistema si quiere vivir, y al oponerse, se desarrolla como sujeto.
>
> *El llamado a ser sujeto se revela en el curso de un proceso.* Por eso, el ser sujeto no es un a priori del proceso, sino resulta como su a

posteriori. *El ser humano como sujeto no es ninguna sustancia* y tampoco un sujeto trascendental a priori. Se revela como necesidad en cuanto resulta que la inercia del sistema es autodestructiva. Se revela, entonces, que el ser sujeto es una potencialidad humana y no una presencia positiva. *Se revela como una ausencia que grita y que está presente, pero lo es como ausencia.* Como tal la ausencia solicita. Hacerse sujeto es responder a esta ausencia positivamente, porque esa ausencia es a la vez una solicitud. Se trata de una respuesta positiva a la ausencia, sin eliminarla como ausencia. Responde. En este sentido, *el ser humano es parte del sistema en cuanto actor o individuo calculante. En cuanto sujeto está enfrentado al sistema, lo trasciende* [2].

Destaquemos algunas ideas:

1) sujeto no es una substancia;

2) el ser humano se revela como sujeto en la medida en que enfrenta la inercia del sistema que lo aplasta, por eso el sujeto se revela en el grito, se revela como ausencia;

3) el ser humano es llamado a responder a este grito como actor social o individuo calculante en el interior del sistema;

4) el ser humano, en cuanto sujeto, siempre trasciende al sistema.

En este pequeño texto quiero desarrollar algunas reflexiones en torno a estas cuestiones presentadas por Hinkelammert, con el propósito de dialogar con su pensamiento y con otros/as autores/as que también dialogan con él. La expresión "reflexiones en torno" puede ser tomada en un sentido casi literal, pues estaremos dando vueltas en torno a este tema, viendo sus diversas facetas. Quiero dejar bien claro que las reflexiones aquí presentadas son bastante provisorias y marcadas, como no podría dejar de ser, por mi modo de leer e interpretar la obra de Hinkelammert.

---

[2] *Idem.* El énfasis es nuestro. Un asunto que merece ser estudiado con cuidado, pero que no será objeto de discusión en este pequeño texto, es la hipótesis de Hinkelammert de que el proceso que se desarrolla en función de la inercia del sistema capitalista es autodestructor y lleva a la humanidad al suicidio. Pienso que el actual sistema sacrifica muchas vidas humanas, mas no necesariamente es autodestructor. El sistema capitalista es un sistema que mostró una inmensa capacidad de adaptación a las nuevas condiciones, aunque esta capacidad signifique genocidios o muerte de inmensas masas. Es claro que yo también pienso que el sistema capitalista puede ser superado por otro tipo de sistema social, no obstante asumir esta posibilidad no significa forzosamente concordar con la hipótesis de que es autodestructor.

1. Sujeto no es una substancia

Pienso que cuando Hinkelammert afirma que "el ser humano como sujeto no es ninguna sustancia", está afirmando algo un poco diferente de las ideas presentadas por Augusto Serrano en su artículo "El sujeto y la red"[3]. Serrano también critica el concepto de sujeto como substancia presentado por la tradición occidental. Para él,

> ...no hay un sujeto originario, aun libre de determinaciones, idéntico a sí mismo, imperturbable, fondo supratemporal, al que más tarde sobrevengan como adorno predicados cambiantes. El sujeto es la integral de todos sus predicados. [...] cada sujeto es un centro de convergencia de las relaciones (llámeseles predicados o accidentes) que lo constituyen; cada sujeto es lo que es por las relaciones que lo cruzan y, por ello, lo conforman. Cada sujeto es un nudo de la gran red del universo en la que todos y todo está prendido.

Por eso, afirma que

> ...los seres sociales no somos centro, nudos, de una red plana, sino de una red multidimensional: red de redes. La red no es anterior o exterior a los sujetos que, centrando radios sobre sí, existen y, simultáneamente, le dan forma a la red. Tampoco hay sujetos fuera de ella, no hay exterioridad posible a la red [4].

Serrano no diferencia el concepto de "sujeto" del concepto de "ser social", los utiliza como intercambiables, y por eso sostiene que no hay sujetos ni exterioridad fuera de la red.

Siguiendo la línea de Serrano, Elsa Tamez también critica las visones abstractas y esencialistas subyacentes al concepto de sujeto como substancia. Ella recurre a una analogía con la gramática —igualmente presente en Serrano —, donde el predicado no es un apéndice de una oración, sino la concretización del sujeto en la oración, para decir que sólo se puede hablar del sujeto viviente considerando su manifestación concreta a través de su vivencia de género y raza. Para Tamez:

> El reto, entonces, es cómo articular de una manera convincente los gritos del sujeto que es 'racializado' y 'generizado' en una

---

[3] Serrano, Augusto. "El sujeto y la red", en *Pasos* (San José, DEI) No. 85 (setiembre-octubre, 1999), págs. 13-19.
[4] *Ibid.*, págs. 15s.

sociedad global cuya racionalidad, en palabras de Hinkelammert, es irracional por sus efectos de autodestrucción [5].

Por eso, ella propone un abordaje transversal de la constitución de nuevos sujetos y critica la teoría económica hoy dominante porque en ella "esa pluralidad [del sujeto] desaparece en el marco de la teoría económica" [6].

Tanto Hinkelammert como Serrano y Tamez están de acuerdo en la crítica de una concepción abstracta y substancialista del sujeto. Sin embargo, es preciso notar que existe una diferencia fundamental entre Hinkelammert y los otros dos autores. Para Serrano —y parece que Tamez también va en la misma dirección— no hay sujetos fuera de la red, porque no hay exterioridad posible fuera de ella. Lo que Serrano y Tamez proponen es una visión transversal del sujeto capaz de dar cuenta de la complejidad de la realidad tejida como una red de redes.

Al contrario, Hinkelammert afirma que el sujeto se revela como una ausencia y que el sujeto no está —en el sentido usado por Serrano y Tamez— en el sistema, puesto que lo trasciende. El concepto usado por Hinkelammert no es el de red de redes, sino de sistema. No obstante, creo que esta diferencia no es importante en este momento. Por que la noción de red de redes puede ser asimismo tratada por la teoría de sistemas, donde habría un sistema complejo formado de sub-sistemas interrelacionados de un modo transversal y complejo. En todo caso, lo que cabe destacar aquí es que el concepto de sujeto de Hinkelammert no se refiere a algo presente en el interior del sistema o de la red, sino a algo que está presente como ausencia y que lo trasciende.

Esta diferenciación es importante, en vista de que si el concepto "sujeto" es entendido en el sentido presentado por Serrano y Tamez, como

> ...un centro de convergencia de las relaciones que lo constituyen; cada sujeto es lo que es por las relaciones que lo cruzan y, por ello, lo conforman [7],

no tiene mucho sentido hablar de sujetos negados ni de que "la liberación llega a ser la recuperación del ser humano como sujeto". Pues una red no se mantiene como tal o tiene su reproducción comprometida si sus centros de convergencia son negados. La

---

[5] Tamez, Elsa. "El sujeto viviente 'racializado' y 'generizado'", en *Pasos* No. 88 (marzo-abril, 2000), pág. 14.
[6] *Ibid.*, pág. 16.
[7] Serrano, A. *Op. cit.*, pág. 15.

lucha por la recuperación del ser humano como sujeto presupone una diferencia entre los conceptos de "ser humano" y "sujeto". Si expresáramos el pensamiento de Serrano en términos de Hinkelammert, podríamos decir que el ser humano (y no sujeto = ser social) es un centro de convergencia de las relaciones que lo constituyen.

Es esa diferencia entre los conceptos de ser humano, sujeto y actor social, lo que permite a Hinkelammert tener un punto a partir del cual criticar el modo concreto en que vive el ser humano dentro de un sistema social, su condición de "aplastado" y "negado". Mientras que Tamez, por ejemplo, por no diferenciar claramente estos conceptos critica la situación vigente a partir de la idea de que sistemas de dominación —sea patriarcal o de mercado— objetivan al ser humano. Esta crítica presupone la posibilidad de una relación no objetivante en el interior de un sistema o de una institución. Ahora bien, sistemas e instituciones funcionan porque las personas que forman parte de ellos cumplen los papeles sociales que se esperan de ellas. En otras palabras, no es posible que las instituciones funcionen sin ningún proceso de objetivación de los seres humanos, o sin que la propia dinámica del sistema o de la institución delimiten los papeles a ser vividos por las personas que hacen parte de ellas. El problema no consiste en esta determinación u objetivación inevitable en todo sistema, sino en la reducción del ser humano a determinados papeles. Reducción que niega otras potencialidades del ser humano.

Para evitar esta reducción, al igual que la ilusión de que es posible vivir sin ninguna forma de institucionalidad —el eterno sueño anarquista de la humanidad que también está presente en la Teología de la Liberación y en las comunidades eclesiales de base—, es que Hinkelammert dice que el sujeto trasciende al sistema. Ya en los años ochenta él había escrito:

> . las instituciones no se pueden dirigir hacia el sujeto sin tratarlo como objeto. Las instituciones no pueden ser ámbito del reconocimiento entre sujetos, porque tal reconocimiento rompe, en cuanto ocurre, la lógica institucional [8].

Decir que el sujeto trasciende al sistema es decir que ningún sistema, ninguna red de redes, agota las potencialidades y la sujeticidad (la cualidad de ser sujeto) [9] del ser humano; al tiempo que se afirma la necesidad de sistemas institucionales:

---

[8] Hinkelammert, F. *Crítica a la razón utópica*. San José, DEI, 1984, pág. 263.
[9] Estoy usando el concepto de "sujeticidad" y no "subjetividad", como es común, porque la forma como este segundo concepto es utilizado normalmente produce problemas en la comprensión del concepto de sujeto en Hinkelammert.

...el sujeto [..] trasciende a todas sus objetivaciones, aunque no puede existir sin ellas [10].

La crítica de Tamez, y de otros/as que siguen en la misma línea, parece presuponer la posibilidad —por lo menos teórica— de una sociedad sin instituciones. O, en otras palabras, un mundo donde los deseos y necesidades humanas se realicen de manera directa, sin mediaciones institucionales, donde el ser humano pueda realizar todas las potencialidades humanas sin ninguna forma de objetivación. Volveremos sobre este asunto más adelante.

2. Ser humano como sujeto y actor social

Hinkelammert inicia su artículo "La vuelta del sujeto reprimido frente a la estrategia de globalización", afirmando: "Que el ser humano sea sujeto es una determinación que surge con la modernidad". Con esta afirmación distingue claramente el concepto de ser humano y el de sujeto. Más aún, él vincula el concepto de sujeto con la modernidad. Él había tratado este tema en un texto de los años ochenta:

La Reforma y el consiguiente replanteo de las relaciones de producción feudales empiezan por la afirmación del sujeto más allá de cualquier jerarquía, sea eclesiástica o económico-política [11].

Con esta afirmación Hinkelammert nos muestra dos cosas importantes:

a) el mundo moderno y la burguesía, al inicio de su movimiento, fueron portadores de una propuesta "revolucionaria";
b) el concepto de sujeto aparece como afirmación del ser humano como sujeto más allá de cualquier sistema jerárquico o legal. El concepto de sujeto no aparece simplemente como una oposición a un sistema social dado, sino como una oposición a toda y cualquier jerarquía.

El problema de la modernidad burguesa no fue la pérdida de este concepto de sujeto, sino la forma como fue concebida su realización. Según Hinkelammert, la afirmación del sujeto modificó profundamente la imagen medieval del cielo.

---

[10] Hinkelammert, F. *Crítica a la razón utópica, op. cit.*, pág. 254
[11] Hinkelammert, F. *Democracia y totalitarismo*. San José, DEI, 1987, pág. 243.

> El cielo deja de ser una corte feudal y se transforma en un cielo de almas, las cuales todas gozan igual de la felicidad. [...] Y en la anticipación de este nuevo cielo el sujeto se transforma en individuo burgués [12].

Aquí él hace una distinción entre sujeto e individuo burgués, éste entendido como actor social. Aunque no es una distinción de oposición, sino de relación dialéctica. Para anticipar el cielo, esto es, el horizonte utópico, es preciso que el sujeto se determine como actor social. Esta necesidad proviene de la propia condición humana.

> Como sujeto el ser humano concibe fines y se refiere al conjunto de sus fines posibles. No obstante, no puede realizar todos los fines que parecen posibles bajo un cálculo medio-fin [13].

Si fuese posible alcanzar los fines sin la necesidad de una acción concreta y de un cálculo medio-fin, tal vez no hubiese la necesidad de que el ser humano se determinara como actor social. Pero esta realización inmediata, sin ninguna mediación histórico-social, no es humanamente posible. La crítica frecuente de Hinkelammert a la reducción de la razón a cálculo medio-fin no nos puede llevar al equívoco de pensar que él critica al cálculo medio-fin como tal. El no propone el fin del cálculo medio-fin, sino la no-reducción de la razón a este cálculo, lo que es muy diferente.

Este esclarecimiento es necesario, ya que muchos lectores de Hinkelammert, así como de Hugo Assmann y de otros teólogos que critican la idolatría del mercado, confunden a menudo la crítica a la idolatría del mercado con la crítica al mercado en sí. Lo que estos autores critican es la absolutización del mercado, mas no el mercado en sí. Ellos nunca propusieron el fin del mercado, pues esto no es posible en una sociedad amplia y compleja, y no es deseable [14]. Lo mismo ocurre con respecto a la reducción de la razón al concepto de eficiencia (cálculo medio-fin).

---

[12] *Idem.*

[13] Hinkelammert, F. *El mapa del emperador*. San José, DEI, 1996, pág. 23.

[14] Existe hoy una pequeña diferencia entre la crítica hecha por Hinkelammert y por Hugo Assmann respecto a la idolatria del mercado. Hinkelammert, aunque reconociendo la imposibilidad de una economía sin relaciones mercantiles, privilegia en su análisis los aspectos negativos del mercado capitalista. Dando, muchas veces, la falsa impresión de que el mercado es esencialmente negativo. Assmann, quien en los años setenta negó al mercado de un modo mucho más radical que Hinkelammert, presenta en la actualidad una posición crítica mas al mismo tiempo positiva en relación al mercado: "Y entre las cosas innegables, en el terreno de las interacciones humanas en sociedades complejas, está la existencia de la funcionalidad de sistemas dinámicos parcialmente auto-reguladores, en lo que se refiere a los comportamientos humanos. En la economía, esa cuestión tiene un nombre, que para muchos sectores de izquierda adquirió una inadecuada densidad hasta hoy: el mercado. ¿Sabemos

Por eso Hinkelammert dice:

> ... visto el ser humano como un sujeto que frente a sus fines se transforma en actor de la acción medio-fin, el sujeto es la totalidad de sus fines potenciales y posibles [15].

Para él, el concepto "sujeto" no es un concepto que describe o se refiere al ser humano que existe en las relaciones sociales y humanas —como parece ser en los pensamientos de Serrano, Tamez y otros/as—, sino un concepto que sintetiza la potencialidad humana.

La afirmación del ser humano como sujeto frente a sistemas sociales —que tienden a objetivar el ser humano y a reducirlo a una pieza del sistema— exige para su efectivización una acción social y/o política. Esta acción sólo puede ser realizada en la medida en que el ser humano toma parte de un movimiento social y/o de una estructura social (como un partido o sindicato), esto es, en la medida en que se transforma en un actor social dentro de una institución y utiliza el cálculo medio-fin. En este sentido, el problema de la revolución burguesa no fue la determinación del sujeto como individuo burgués, sino la simple identificación del individuo burgués como el sujeto. Es decir, reducir la totalidad de sus potencialidades a una determinada forma de objetivación del sujeto, el individuo burgués (actor social).

Esta identificación-reducción no se da de modo inmediato y directo. Ella es resultado de la identificación de las leyes del mercado como las leyes de la historia hecha por el liberalismo y, de una forma mucho más radical, por el neoliberalismo. Las leyes del mercado, que son el resultado de las interacciones de los efectos no intencionales de las acciones fragmentadas del actor social burgués, fueron identificadas como la ley metafísica de la historia. Con eso, fue negada la posibilidad de un sujeto más allá de las leyes del mercado, un sujeto que trascienda el sistema de mercado.

Es esta identificación del ser humano con un determinado papel social dentro del sistema de mercado lo que niega al ser humano como sujeto. Razón por la cual éste se afirma como sujeto gritando, oponiéndose a esta reducción que hace su vida inso-

---

conjugar consciencia social y sujeto ético con la (parcial) auto-regulación del mercado? Aceptar la crítica, pero positivamente, al mercado, sin desistir de metas solidarias, exige una reflexión nueva sobre la propia concepción de sujeto ético, individual y colectivo. (...) Se trata de pensar conjuntamente las opciones éticas individuales y la objetivación, material e institucional, de valores como forma de normatización de la convivencia humana con fuertes connotaciones auto-reguladoras", en *Metáforas novas para reencantar a educação: epistemologia e didática*. Piracicaba, UNIMEP, 1996, pág. 64.

[15] Hinkelammert, F. *El mapa del emperador, op. cit.*, pág. 23.

portable. No obstante, la víctima negada que grita para afirmarse como sujeto no puede prescindir de actuar en el plano social e institucional como un actor social. O sea, el ser humano para afirmarse como sujeto necesita objetivarse como actor social en las relaciones sociales institucionalizadas. Por eso, para Hinkelammert,

> ...el sujeto (...) trasciende a todas sus objetivaciones, aunque no puede existir sin ellas [16].

Si identificamos al ser humano actuando en un movimiento social —como actor social— como ser "sujeto" o "nuevo sujeto", no conseguimos escapar de la trampa: la reducción de la potencialidad humana a un papel social; aun cuando este papel sea concebido como de múltiples rostros o transversalmente (género, etnia, clase social, opción política, orientación sexual, etc.)

Reconocida la diferencia y la relación entre sujeto y actor social, debemos recordar que el ser humano en cuanto actor social solamente puede actuar de manera fragmentada. Porque, en la medida en que es imposible un conocimiento perfecto de todos los factores que hacen parte de la realidad natural, humana y social, toda acción es fragmentaria. Y, como dice Hinkelammert,

> ...al comportarse los actores de manera atomística —esto es, fragmentaria—, crean la inevitabilidad del mercado. Pero al comportarse en el mercado, crean la inevitabilidad del mercado. Una cosa implica la otra. No obstante, ambas inevitabilidades se producen como efectos no intencionales de la acción intencional. El mismo código de derecho burgués no crea a este individuo atomístico, sino más bien lo confirma y legaliza [17].

Estas leyes que actúan a espaldas de las personas y "las fuerzas compulsivas de los hechos" son

> ...las expresiones de efectos no-intencionales de la acción intencional que retornan sobre el proprio actor y ejercen sobre él un efecto compulsivo [18].

Esta dinámica no funciona solamente en el capitalismo o con el individuo burgués, sino también con todas las personas que se quieren afirmar como sujetos y, por eso, actúan necesariamente como actores sociales. La diferencia entre el individuo burgués que se entrega a esas leyes y los individuos o grupos que resisten es que

---

[16] *Crítica a la razón utópica, op. cit.*, pág. 254.
[17] *El mapa del emperador, op. cit.*, págs. 244s.
[18] *Ibid.*, pág. 243.

éstos, en esa resistencia, se afirman como sujetos solidarios. Sin embargo, no podemos caer de nuevo en una visión romántica y a-institucional de la solidaridad. La solidaridad en el nivel social exige acciones en el campo institucional, lo que trae de nuevo el circuito sujeto-actor social [19].

En el pensamiento de Hinkelammert, la relación que hay entre el concepto de sujeto y actor social es análoga a la relación que existe entre la utopía (concepto trascendental) y proyecto socio-histórico. Utopía es un horizonte irrealizable que da sentido para proyectos históricos concretos. Estos proyectos no pueden ser identificados con la utopía, a riesgo de tornarse totalitarios. Más aún, no podemos olvidar que estos proyectos, al ser implantados, niegan la misma utopía que pretenden anticipar o concretizar. Esta negación es resultado de la propia dinámica de las instituciones socio-políticas y de la condición humana. Pero, la utopía no puede ser anticipada sin un proyecto histórico que la niegue. Esta dialéctica entre utopía y proyecto histórico es, sin duda, una de las mayores contribuciones teóricas de Hinkelammert [20].

El concepto de sujeto que se revela como ausencia —porque trasciende a todo sistema social— es una meta que es "una trascendentalidad al interior de la vida real y material", "una trascendentalidad que explica lo que las relaciones humanas no son" y "a través de lo que no son es posible decir lo que son" [21]. Podemos decir que, en el pensamiento de Hinkelammert, el concepto de sujeto, como el de Reino de la Libertad o Reino de Dios,

> ...resulta de la búsqueda de este punto de Arquímedes, que como ausencia puede hacer inteligibles la historia y las relaciones mercantiles [22].

Así pues, pienso que hay una diferencia fundamental entre el concepto de sujeto de Hinkelammert y el de otros/as pensadores/as (teólogos o no) que dialogan con él y que usan expresiones como "nuevos sujetos emergentes" o "sujeto racializado y generizado".

Siguiendo el pensamiento de Hinkelammert podemos decir que cuando una comunidad o colectividad "grita", como forma de resistencia al sistema que les imposibilita vivir dignamente o que

---

[19] Sobre este problema, ver Assmann, H.-Sung, J. M. *Competência e sensibilidade solidária: educar para esperança* Petrópolis, Vozes, 2000.

[20] Dos obras principales de Hinkelammert sobre este asunto: *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*. Santiago de Chile, Universidad Católica, 1970; y *Crítica a la razón utópica, op. cit.*

[21] Hinkelammert, F. *Las armas ideológicas de la muerte*. San José, DEI, 1981 (2a. ed.), pág. 62.

[22] *Ibid.*, pág. 57.

reduce la sujeticidad de las personas a un determinado papel, tenemos la revelación de la comunidad o de la colectividad como sujeto. Pero cuando ese mismo grupo pasa a actuar social o políticamente no actúa más como sujeto, sino como actor social colectivo. Y como actor social debe orientar sus acciones y estrategias por el cálculo medio-fin, a la búsqueda de medios eficaces para alcanzar los objetivos específicos. El "grito del sujeto", que fue importante para resistir al sistema opresor y hacer aparecer la sujeticidad de la comunidad, ya no sirve más como criterio para las acciones del actor social. Y al actuar como actor social colectivo —para conseguir los objetivos que son anunciados en el "grito del sujeto"— no tenemos más "sujetos emergentes" o "sujeto racializado y generizado", sino actores sociales emergentes, racializado y generizado. Ésta es la diferencia.

3. Sujeto e ilusión trascendental

¿Cuál es la importancia de destacar esta diferencia entre el pensamiento de Hinkelammert y de otros/as que dialogan con él? Pienso que esto es importante para que no perdamos de vista una de las contribuciones fundamentales de Hinkelammert: la crítica de la ilusión trascendental y el sacrificialismo inherente a esta ilusión.

Como dijimos arriba, una de las principales contribuciones de Hinkelammert es su idea de "razón utópica". Para él, el concepto utópico (como mercado perfecto del capitalismo o planificación perfecta del socialismo soviético, o Reino de Dios del cristianismo que hace opción por los pobres) es una condición para conocer la realidad e intervenir en ella. Sólo se puede conocer lo que la realidad social es en la medida en que se conoce también lo que ella no es. Y sólo se puede actuar socialmente teniendo en vista un modelo social perfecto (utopía) que sirve como horizonte a ser alcanzado o aproximado

No obstante, ningún horizonte es alcanzable. Siempre se distancia en la medida en que nos aproximamos a él. Igualmente con la utopía. La diferencia es que la utopía no es un horizonte cualquiera, sino un horizonte deseable por sí sólo y también porque da sentido a nuestras luchas o a nuestra existencia. Por eso es que tenemos tanta dificultad en aceptar la no-factibilidad de nuestras utopías. Muchas veces preferimos el autoengaño y pensar que es posible llegar a esa sociedad tan deseada.

En las sociedades premodernas, la religión fue la gran portadora de la promesa de la llegada de esta utopía. En los tiempos actuales, después de la caída del bloque socialista, el sistema de mercado liberal o neoliberal se presenta como el único portador de estas

promesas. En cierto sentido, el "mercado total" es presentado como el sujeto histórico mesiánico que llevará a la plenitud las leyes metafísicas de la historia. El gran problema de estas instituciones que se presentan como instrumentos eficaces para llegar a la utopía, es la exigencia de sacrificios necesarios. Es la promesa del "paraíso" que transforma asesinatos de vidas humanas en "sacrificios necesarios para la redención".

No hay otro camino para criticar radicalmente la tesis de los "sacrificios necesarios" a no ser reafirmando la factibilidad de la realización de la utopía dentro de la historia. La utopía es un concepto trascendental que cumple un papel importante en el interior de la vida concreta, pero por ser trascendental se mantiene no-factible, no realizable plenamente. De ahí la importancia de concebir la utopía como trascendentalidad en el interior de la vida concreta.

A partir de la utopía debemos elaborar un proyecto histórico institucional. No obstante, no debemos olvidar que este proyecto que aparece como un instrumento de anticipación y aproximación a la utopía, por su carácter necesariamente institucional, niega la propia utopía. En la teología latinoamericana ya es bastante común la crítica de la idolatría del mercado. En cierto sentido, podemos decir —parafraseando a Marx— que en la teología latinoamericana la crítica de la idolatría del mercado ya está concluida (a pesar de que muchos confunden todavía la crítica de la idolatría del mercado con la crítica del mercado como tal). Sin embargo, no siempre la negación de la factibilidad de la utopía neoliberal significa la aceptación de la no-factibilidad de todas las utopías, incluyendo aquí la utopía del Reino de Dios o de una sociedad plenamente justa y fraterna dentro de la historia. Es más fácil negar la utopía de nuestros adversarios y continuar creyendo que nuestras utopías no son utópicas, en el sentido de no factibles. Es claro que en la actualidad no existe tanta confianza u optimismo como había entre la izquierda latinoamericana, cristiana o no, con respecto a la construcción del Reino de Dios o del Reino de la Libertad, ni en el socialismo como "el" camino para esa utopía. Aunque me parece que este deseo de plenitud sobrevive en algunos de los "nuevos" discursos sobre el sujeto [23].

Tomemos como ejemplo, entre tantos, la propuesta de Rui Manuel G. das Neves presentada en el Encuentro de Cientistas Sociales y Teólogos sobre la problemática del sujeto, realizado en el

[23] En algunos autores encontramos aún la promesa de la realización de la gran utopía, no ya basada en la metanarrativa moderna-marxista, sino en la metanarrativa (¿posmoderna?) de la evolución del Cosmos / Universo, bastante próxima a Teilhard de Chardin.

DEI. Después de decir que la Teología de la Liberación necesita dialogar con las nuevas epistemologías, afirma:

> ...no puede haber sujetos parciales. El sujeto es integral o no es. No basta ser sujeto económico, necesita ser también sujeto político, cultural, epistémico, sujeto humano [24].

Como este texto es tomado de la síntesis del encuentro, no podemos analizar de modo preciso las palabras de Rui Manuel; no obstante, su idea central está claramente expresa. Él va en la misma dirección asumida por Serrano y Tamez: el sujeto debe ser asumido en la integralidad de sus relaciones. Sin embargo, cuando un sujeto (ser humano) está actuando como sujeto (o actor) político, no puede vivir todas esas cualidades al mismo tiempo y con la misma intensidad. En el caso de la acción política, debe privilegiar el espacio político y las cualidades necesarias para una acción política eficiente. Sin eso, su deseo de enfrentar al sistema dominante o de superar una situación de opresión no se operacionalizará de una manera eficaz.

Si en nombre de una operacionalización eficaz, esa persona escoge el campo político institucional —partido político o algo semejante— para su acción política, ella debe actuar siguiendo la lógica de este campo y de su institución. Y el campo de la política es el campo de la lucha por los objetivos posibles, de la tensión entre finalidades, ética y cálculo medio-fin. Si esa misma persona fuera al mismo tiempo un poeta, ella no podría confundir el espacio cultural de la poesía con el campo político institucional y no diferenciar la poesía (donde los únicos límites son las palabras) de su acción política. Es cierto que algunas veces los políticos también son llamados a ser poetas. Eso ocurre porque la sujeticidad de esta persona no se agota en su papel de político. Fuera de este ambiente, ella podrá vivir otros papeles, como el de ser profesor/a o padre/madre. Lo que no se puede querer o exigirle es que viva todos los papeles al mismo tiempo. Es importante no reducir al ser humano a un solo papel, ni confundir sus múltiples papeles.

Afirmaciones como ésta:

> ..no puede haber sujetos parciales. El sujeto es integral o no es. No basta ser sujeto económico, necesita ser también sujeto político, cultural, epistémico, sujeto humano,

pueden ser fruto de imprecisión conceptual. Pero, me parece que es más que una simple imprecisión conceptual. Mi hipótesis es que

---

[24] En "La crisis del sujeto y las nuevas epistemologías", en *Pasos* No. 87 (enero-febrero, 2000), pág. 14. Este número presenta la síntesis del Encuentro.

ella revela una visión romántico-anarquista de la realidad, que no toma en consideración las contradicciones insolubles de la condición humana y de la tensión dialéctica también insoluble entre utopía e institución. Más aún, es una forma de persistir —consciente o inconscientemente— el sueño de la realización del Reino de Dios o del Reino de la Libertad dentro de la historia. Puesto que únicamente en una sociedad sin ninguna institucionalización es que vamos a concebir la posibilidad de un ser humano que realiza en plenitud su sujeticidad o, en palabras de Rui Manuel, un sujeto integral.

Querer que las personas sean ese "sujeto integral" o querer "construir el sujeto desde la perspectiva del pobre, y de la construcción del pobre mismo como sujeto" [25] es, a mi modo de entender, volver a caer en la ilusión trascendental de la construcción del Reino de Dios o del Reino de la Libertad. Ahora en la forma de ilusión trascendental en torno al sujeto "integral" o de la idea de un sujeto que no vive ninguna forma de objetivación. Ilusión que es posible por no diferenciar los conceptos de ser humano, sujeto y actor social.

Sabemos que las ilusiones trascendentales traen consigo determinado sacrificialismo [26]. Si mis análisis tuvieran algún fundamento, la pregunta que surge es: ¿cuál es la forma concreta que asume el sacrificialismo en esta ilusión trascendental? ¿Quiénes son los sacrificados en nombre de este "sujeto"? A final de cuentas, el sacrificialismo no es un privilegio de la "derecha".

Si mi hipótesis estuviese errada y si esa forma de concebir y proponer un sujeto integral y no objetivado no llega a ser una ilusión trascendental, queda aún otro problema fundamental. La confusión o la no distinción entre los conceptos ser humano, sujeto y actor social lleva a una ineficiencia operacional en la lucha por la defensa de la vida y la dignidad de las personas excluidas por el actual proceso de globalización económica. Esta ineficiencia es resultado de la no percepción de la tensión dialéctica que existe entre utopía y dinámicas institucionales necesarias y entre el "grito del sujeto" y las determinaciones necesarias y los límites del actor social que actúa en el campo operacional-institucional.

Debemos asumir seriamente los "gritos de los sujetos", los gritos de los pobres que se hacen sujeto al gritar, al resistir al sistema excluyente. Sin embargo, nuestro (de los teólogos, de los intelectuales y de los lectores de libros como éste) compromiso con la lucha por la vida digna de los/as pobres no puede quedarse

---

[25] Richard, Pablo. "La construcción del sujeto en la Teología de la Liberación", en *Pasos* No. 87 (enero-febrero, 2000), pág. 23.

[26] Sobre este tema, Hinkelammert, F. *Crítica a la razón utópica, op. cit.; Sacrificios humanos y sociedad occidental*. San José, DEI, 1991.

solamente en el nivel de amplificar y dar fundamento a estos gritos. Pero debemos dar un paso al frente y asumir todos los problemas y contradicciones que aparecen cuando, a partir y en nombre de estos gritos, personas y colectividades pasan a actuar como actores sociales, individuales o colectivos. Esto es, debemos ayudar a pensar las estrategias y acciones concretas tomando en consideración la tensión dialéctica insoluble que existe entre utopía y proyecto institucional, entre ser sujeto y ser actor social.

Visión crítica del neoliberalismo a partir de la filosofía de la liberación

Raúl Fornet-Betancourt

1. Observación preliminar

Como indica el título, abordo el tema desde la posición de la filosofía de la liberación; y por eso me parece conveniente comenzar con una aclaración de entrada que es obvia, pero cuya mención no me parece superflua porque ayuda a comprender el punto de partida desde donde hago mis reflexiones sobre el problema del neoliberalismo. Lo obvio es que, asumiendo la posición de la filosofía de la liberación, les hablo desde una posición determinada, contextuada y contextualizada.

Y, como toda posición filosófica, la filosofía de la liberación, más exactamente, la filosofía latinoamericana de la liberación, es una posición que argumenta a favor de... o en contra de...; o sea que precisamente toma posición, y que hace argumentativamente de esa su posición una pro-posición teórico-práctica que se comprende y presenta justo como filosofía porque trata de ser el resultado reflexivo de un doble diálogo con la contextualidad histórica que la afecta (y a la que responde con una primera toma de posición) así como con las visiones, lecturas o interpretaciones que se han elaborado sobre dicha contextualidad histórica. No es, por tanto, solo respuesta o diálogo con la circunstancia —como diría Ortega

y Gasset [1]— sino que es además diálogo con otros diálogos, con otras formas de responder a lo contextual histórico.

De esta suerte cuando les digo que les hablo desde la óptica de la filosofía latinoamericana de la liberación, quiero subrayar el dato de que se trata de una filosofía contextual en cuyo texto o discurso se da cuenta al mismo tiempo tanto de la situación histórica como de las explicaciones articuladas sobre la misma. Una parte esencial de la contextualidad de ese texto filosófico que se llama filosofía latinoamericana de la liberación es, pues, la contrastación con los otros discursos con los que se quiere dar cuenta de la situación histórica latinoamericana actual. Y uno, acaso el más agresivo y englobante, de esos discursos es precisamente el discurso del neoliberalismo. Pero antes de pasar al tema, es decir, a la exposición de la crítica de la filosofía latinoamericana de la liberación al discurso neoliberal, me permitiré insistir todavía en el punto anterior, ya que en su problemática está implicado otro aspecto cuya consideración expresa me parece igualmente necesaria para una cabal comprensión de la contextualidad del discurso de la filosofía de la liberación.

Insistiendo, por consiguiente, en lo que venía diciendo, me permito resaltar todavía el aspecto de que la contextualidad de la filosofía latinoamericana de la liberación responde en cierta forma a su manera específica de cumplir con aquella idea rectora para el trabajo filosófico que Hegel formulara con la sentencia programática de que la filosofía es o debe ser siempre "ihre Zeit in Gedanken erfasst" [2].

La contextualidad de la filosofía tiene que ver con ese esfuerzo por elevar el tiempo, la época o la historia correspondiente al nivel del discurso reflexivo para dar cuenta de la posibilidad de sentido en todo curso del tiempo. Pero esto significa, como ya indicaba antes, un doble diálogo: diálogo con el ocurrir mismo de lo histórico contextual y diálogo con las interpretaciones. O, si se prefiere, el contexto implica siempre un conflicto ·de textos o de interpretaciones

Sin embargo, si recuerdo ahora de nuevo este doble diálogo en que se produce toda filosofía, es porque ello nos lleva de modo directo al aspecto que quiero subrayar aún en la contextualidad de la filosofía latinoamericana de la liberación. Puesto que si contextualidad tiene que ver con ese esfuerzo por dar cuenta conceptualmente de su tiempo, y ese esfuerzo es por otra parte el

---

[1] Cf. José Ortega y Gasset, "La Historia de la filosofía, de Emile Bréhier", en *Obras completas*. Madrid, 1983, tomo 6, pág. 391.
[2] G. W. F. Hegel, "Grundlinien der Philosophie des Rechts", en *Werke in zwanzig Banden*, Bd. 7. Frankfurt, 1970, pág. 26.

lugar de articulación y de ventilación del conflicto de las interpretaciones, debe entonces la filosofía, esto es, cada filosofía que concurre a la tarea de comprender conceptualmente su tiempo, precisar de forma crítica su tarea teórica introduciendo en su propio esfuerzo intelectivo la hipoteca de trabajo marcada por estas preguntas: ¿Cómo se genera nuestro tiempo? ¿Qué comprendemos o aprehendemos de nuestro tiempo? ¿Cómo y desde dónde elaboramos nuestra manera de pensar filosóficamente nuestro tiempo?

A este nivel la filosofía latinoamericana de la liberación, complementando a Hegel con Marx y Levinas, y partiendo de tradiciones propias, hace ver que en su constitución hay un momento de opción, o de creencia —si se prefiere la terminología ortegiana—, que le sirve de hilo conductor para la reformulación de la pregunta por el sentido racional del curso de la historia y para la consiguiente propuesta de una reorganización total de la materialidad histórica. Ese momento es el de la ubicación consciente en el contexto que nos afecta, el momento de decidir el lugar social y público que queremos ocupar o defender o representar en la contextualidad histórica. La filosofía latinoamericana de la liberación nombra este momento opcional que se va clarificando conceptualmente, solo mediante la articulación misma del discurso a cuya configuración sirve como hilo conductor, el momento de la opción por los de abajo, de la opción por los pobres, de la opción por los excluidos, de la opción por las víctimas.

De esta suerte, el discurso de la filosofía latinoamericana de la liberación parte desde una contextualidad vista desde "el reverso de la historia", para usar la conocida expresión de M. León Portilla y de G. Gutiérrez; y queda así, desde su mismo punto de arranque, finalizada por la idea (en definitiva, ética) de que cualquier comprensión racional de nuestro tiempo tiene que ser justificada ante la realidad de los pobres. Es decir, que el mundo de los excluidos y de las víctimas es justamente el lugar donde se tiene que decidir la cuestión del sentido de la historia, la cuestión de su racionalidad o de su irracionalidad.

2. Crítica de la filosofía latinoamericana de la liberación al neoliberalismo

A la luz de lo dicho en la observación preliminar, se comprende que el horizonte de la crítica de la filosofía latinoamericana de la liberación al neoliberalismo lo constituye la idea de que a las cuestiones centrales de lo que tradicionalmente se llama filosofía de la historia debe responder hoy una ética. Pero está también claro que esa respuesta no puede darla cualquier ética, sino precisamente

una ética de la liberación que sea la articulación histórica orgánica del "proyecto de liberación de los oprimidos y de los excluidos" [3].

Por eso, lo primero que se destaca desde la perspectiva crítica de la filosofía latinoamericana de la liberación es que el discurso neoliberal nos confronta en el fondo con una filosofía de la historia que, anclada en el hoy día tan repetido "principio" del fin de los paradigmas y de las grandes teorías, nos quiere imponer la creencia o la ideología de que no hay alternativa a lo que hay.

Y precisamente porque se parte de ese supuesto cierre categorial e histórico, se concretiza esa filosofía de la historia del neoliberalismo en una política social y económica que ve en el mercado la clave de una sociedad perfecta y se lanza a la empresa de globalizar y de homogeneizar el planeta, siguiendo justo el orden de las leyes del mercado.

Franz J. Hinkelammert resume críticamente este proceso en los términos siguientes:

> La política neoliberal sigue un proyecto global que busca modelar el mundo entero globalmente. Se basa en las tendencias a la globalización de los mercados y del capital, de lo cual los neoliberales hablan tanto y de cuya realización completa esperan la llegada de su gran utopía. Se globaliza y se totaliza. El resultado es la política de un capitalismo de cuartel. Todo tiene que ser igual en todo el mundo, para que el individuo sea individual. Esta globalización es totalización. Por tanto, la palabra total se ha transformado en una palabra de moda. Todo se celebra en términos totales [4].

No obstante, la puesta en práctica de esta política neoliberal de la globalización en América Latina pone de manifiesto la contradicción insuperable que conlleva y profundiza esta dinámica neoliberal, a saber, que mundializa los efectos de la globalización, pero no universaliza la participación equitativa en la misma. Así, la globalización nos confronta con el desafío de un movimiento social contradictorio, en vista de que globaliza a nivel de los afectados, si bien excluye en el nivel de la participación. Vista desde la situación de pobreza y de miseria crecientes en América Latina, la globalización nos confronta con la paradoja de que un movimiento que supuestamente debe "englobar" el mundo y hacer de él, como se dice no sin buena dosis de cinismo, una "villa global", lo que hace es producir la exclusión masiva de grandes mayorías. Por eso se constata, desde la experiencia de América Latina, que

---

[3] Enrique Dussel, "Proyecto ético filosófico de Charles Taylor, ética del discurso y filosofía de la liberación", en *Signos. Anuario de Humanidades III* (1993), pág. 59.

[4] Franz J. Hinkelammert, *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. San José, DEI, 1995, págs. 115s.

...esta globalización neoliberal es diferente de otras globalizaciones anteriores del siglo XX. Sobre todo la política de globalización que ejecutó el socialismo soviético, apuntaba a una integración de todos los seres humanos en ese proceso globalizante. Se trataba de una globalización por la inclusión de todos. La globalización neoliberal procede al revés. Con los mercados, globaliza la exclusión de los seres humanos. Global —y totalmente— los excluidos dejan de tener voz, aunque tengan voto. Se globaliza los mercados y se expulsa a la mayoría de los seres humanos de manera global. La globalización neoliberal impone mercados de manera global, para que nunca más haya una inclusión global de los seres humanos en la sociedad y en su división social de trabajo [5].

Hay, pues, en la política económica de la globalización neoliberal, una sacralización del mercado en su expresión capitalista que conduce precisamente a que la esencia del proceso de la globalización, a este nivel económico, sea

...la sustitución, por primera vez en la historia del sistema mundial moderno, de todas las relaciones de producción pre (o no) capitalistas residuales por relaciones de producción capitalistas en todas partes del mundo [6].

Pero por otra parte tampoco se puede, ni se debe, descuidar el hecho de que la globalización neoliberal se concretiza igualmente en la expansión de una política cultural que es, en definitiva, la otra cara de su política económica. De modo que si en economía el paradigma del mercado capitalista total se nos presenta como el único horizonte posible, así también se intenta universalizar una cultura que pretende ser la única viable, y frente a la cual por tanto tampoco tenemos alternativa.

En sentido complementario de lo dicho hasta ahora hay que añadir entonces que

...la globalización significa, a nivel cultural, una proyección simultánea, en todas partes, de ciertos patrones de consumo. Los patrones de consumo que se proyectan en las vallas publicitarias, los televisores y las revistas de todas partes del primer mundo. Así que la globalización no es tan sólo la proyección mundial y simultánea de una cultura comercial, sino también la proyección mundial y simultánea de la cultura comercial del primer mundo [7].

---

[5] *Ibid.*, págs. 116s.

[6] William I. Robinson, "Nueva tesis sobre nuestra época", en Seminario Zubiri-Ellacuría (ed.), *Mundialización y liberación. II. Encuentro Mesoamericano de Filosofía*. Managua, 1996, pág. 45.

[7] Anayra O. Santory, "Un solo mundo. Responsabilidades y vínculos globales", en *Estudios Centroamericanos* (El Salvador) No. 570 (1996), pág. 310.

El consumismo pasa a ser de este modo ley y sentido de vida. Sin embargo, lo cínico de la globalización a este nivel está justo en ésa su promesa; ya que al mismo tiempo se sabe que, por la generación de exclusión y marginalidad socio-económica, la mayoría de la humanidad no podrá nunca lograr satisfacer las necesidades que el sistema le induce. En una palabra: se proyecta cínicamente a escala mundial una cultura que no es universalizable.

A la luz de este enjuiciamiento crítico de la globalización neoliberal en sus componentes económico y cultural, y que, como se ha visto, lleva a concentrar la crítica en las consecuencias de la exclusión y del consumismo, la filosofía latinoamericana de la liberación da un paso más en su crítica del neoliberalismo, acentuando ahora lo que podría llamarse la dimensión constructiva en su análisis crítico del neoliberalismo. Y es aquí donde cobra todo su verdadero alcance la idea que había adelantado antes al señalar que, en cierta forma, la filosofía latinoamericana de la liberación opone una ética a esa filosofía de la historia subyacente en el neoliberalismo; y que, como se ha visto, lleva a una política económica y cultural regida por el "principio" del no hay alternativas a lo que hay.

Sobre este telón de fondo destaca pues la filosofía latinoamericana de la liberación, la irracionalidad de una visión de la historia en la que se ha racionalizado lo irracional de una lógica calculadora, cuyo perfeccionamiento en la eficacia de su ritmo es directamente proporcional al aumento de la destrucción de la vida en el planeta. Frente a esta "irracionalidad de lo racionalizado" [8] propone la filosofía latinoamericana de la liberación el fomento de una lógica de la vida que reoriente la organización actual de la materialidad, ajustándola al imperativo ético del salvar la vida, la vida del hermano, el pobre, y la vida de la madre, la naturaleza.

Esta lógica de la vida es la alternativa al cierre categorial e histórico que se nos quiere imponer con un sistema que pretende justamente representar el fin de la historia. O, dicho con más exactitud, es el alma que inspira alternativas hoy viables; y ya en camino, como muestran las múltiples experiencias de movimientos populares en nuestros días. Movimientos populares que son encarnación de toda una cultura alternativa de la esperanza y que son así, al mismo tiempo, el contexto real de un proyecto ético de los pobres y excluidos.

Como concreción histórica de la lógica de la vida, que incluye desde luego la vida de la naturaleza, los movimientos populares no son por ende expresión solo de la resistencia terca frente a estructuras que producen y reproducen la muerte de los excluidos y la des-

---

[8] Franz J. Hinkelammert, *op. cit.*, págs. 355ss.

trucción de la naturaleza. Son encarnación de un proyecto de nueva racionalidad que tiene la resistencia ciertamente como una de sus condiciones [9], pero que va mucho más allá de ésta porque apunta a la creación de un orden social sin exclusión o, como lo expresan los zapatistas en México, a la realización de "una sociedad en la que quepan todos [10]. Así se abre un horizonte de acción a cuya luz se evidencia que lo racional no es ni el cálculo ni la estratega de la ganancia, sino justamente el compartir la vida, esto es, compartir los medios y fuentes de vida; el ser solidarios.

Se trata, en resumen, de un proyecto ético que presenta la solidaridad como la alternativa racional al sistema vigente de la "irracionalidad de lo racionalizado".

> En este sentido, la solidaridad es el medio para disolver las fuerzas compulsivas de los hechos... Estas fuerzas compulsivas de los hechos son un indicador de la ausencia de solidaridad... Pero estas fuerzas no son necesidades a las que no queda más que someterse... La solidaridad es la condición de la disolución de estas fuerzas compulsivas... [11].

Y de su práctica dependerá, en definitiva,

> ...la capacidad de construir estructuras solidarias de la acción que puedan intervenir en el proceso de totalización del cálculo medio-fin para someterlo a las necesidades de la reproducción de la vida humana, que siempre incluye como condición de posibilidad la vida de la naturaleza [12].

Debo señalar por último —aunque será solo para dejarlo apuntado— que con esta propuesta la filosofía latinoamericana de la liberación se aproxima en cierta forma a los planteamientos éticos del comunitarismo, pues no se escapa que en su propuesta hay un recurso recuperador del "mundo de la vida" de comunidades históricas concretas, cargado de intuiciones morales y orientado por bienes. No obstante hay que insistir en que la propuesta de la filosofía latinoamericana de la liberación va también más allá del comunitarismo, por cuanto comprende que supera todo relativismo contextual al presentar justo el imperativo: "Libera al pobre oprimido o excluido", como un principio de validez universal que es concreto, pero a la vez trascendental [13]. Sin embargo, como se ha dicho, esto debe quedar aquí únicamente apuntado.

---

[9] Cf. *Ibid.*, págs. 175ss.
[10] *Ibid.*, pág. 311.
[11] *Ibid.*, pág. 324.
[12] *Ibid.*, págs. 324s.
[13] Cf. Enrique Dussel, *op. cit.*, págs. 50ss.

Hacia una teología liberadora desde la exclusión

Juan-José Tamayo-Acosta

En las páginas que siguen voy a hacer una reflexión en voz alta sobre uno de los temas centrales de la larga, densa y creativa obra de Franz Hinkelammert: las relaciones entre economía y teología. El magisterio de Franz en este campo me parece pionero y ofrece importantes aportaciones para el desarrollo de una teología liberadora desde el lugar de la exclusión en el Primer Mundo, en sintonía con la teología de la liberación llevada a cabo en América Latina.

1. Teología y economía

Salvo honrosas excepciones, los teólogos del Primer Mundo han excluido de la reflexión teológica todo lo referente al mundo de la economía, alegando que resulta del todo ajeno al discurso cristiano sobre Dios y que no es tema de su competencia. Por ende, ni se plantean siquiera las relaciones entre ambas disciplinas.

No pocos economistas, en su afán por preservar la disciplina de su especialidad de injerencias externas, han opuesto todo tipo de resistencias a la inclusión de la economía en las tierras de labor de la teología y de la moral cristianas. Según ellos, la intervención de la teología y la moral en la ciencia y actividad económicas supone una injerencia en un terreno que no les pertenece, limita la

independencia de la economía y perjudica seriamente su libre desarrollo.

La resistencia procede también de las instituciones y personas que mueven los hilos de la práctica económica: empresarios y empresarias, poderes financieros, etc., para quienes los negocios se rigen por sus propias leyes y la actividad económica se basa en la consecución del mayor provecho o beneficio al menor coste posible, sin cortapisa ética o religiosa alguna. Lo que subyace a esta concepción tan estrecha y amoral —que suele desembocar en inmoral— es el individualismo utilitarista.

Pues bien, venciendo éstas y otras resistencias, la economía ha ido incorporándose al discurso teológico preferentemente en las teologías de la liberación elaboradas en el Tercer Mundo, pero igualmente en algunas tendencias de la teología política del Primer Mundo. La urgencia de la solidaridad con los más desposeídos, amenazados en sus bases materiales de supervivencia, constituyó desde el principio el punto de referencia de la teología de la liberación. Y no podía ser de otra manera, ya que a una teología encarnada en la realidad histórica no le está permitido ser ajena a la situación de injusticia que clama al cielo. A su vez, la teología de la liberación ha llamado la atención acerca de la grave responsabilidad del Norte en el empobrecimiento del Sur.

Las teologías del Primer Mundo, por lo general, han tardado más tiempo en ser conscientes de dicha responsabilidad por dos razones. La primera, porque estaban dentro de la lógica del capitalismo y su discurso religioso legitimaba dicho modelo económico, consciente o inconscientemente. La segunda, porque no sentían la miseria en su derredor de manera tan acusada y extrema como la sentían en su propio pueblo y en su propia carne los teólogos y teólogas de los países subdesarrollados.

Hoy la economía está plenamente incorporada tanto en el discurso ético como en el teológico dentro de la reflexión cristiana. Su justificación no plantea dificultad alguna. La economía es una ciencia humana y, en cuanto tal, debe contribuir a la realización integral de la persona y de la sociedad. En el fondo de este planteamiento late una concepción social de la persona y una concepción personalista de la sociedad. La economía debe moverse dentro de un proyecto que compagine de modo armónico los valores de la libertad, la conciencia y la responsabilidad con los principios del bien común, la solidaridad y la unidad del género humano.

Hasta aquí existe en la actualidad un amplio consenso entre los teólogos y las teólogas. No obstante a partir de aquí comienzan las divergencias. Lo primero que se advierte es la existencia de planteamientos difícilmente conciliables en las relaciones economía-teología, debido no solo ni principalmente a diferencias de carácter

técnico, sino a los intereses económicos enfrentados, e incluso contrapuestos, que cada tendencia teológica representa y a las interpretaciones que ofrece del cristianismo y de su relación con los modelos económicos.

2. Teología económica del mercado

Hay una teología económica que considera el capitalismo en su modalidad neoliberal el mejor de los modelos económicos, alegando tres razones:

a) es el que más riqueza genera;
b) el que mejor la distribuye;
c) el que más altas cotas de felicidad consigue para la mayoría de la humanidad.

Ésta es la teología desarrollada por M. Novak, quien llama la atención sobre dos aspectos complementarios. Por una parte, subraya el potencial creativo del capitalismo en cuanto posibilita el desarrollo de las capacidades personales y el espíritu de superación, y permite aplicar la inteligencia práctica a la actividad económica sin traba alguna. Cree que al catolicismo romano le ha costado mucho reconocer este valor del capitalismo, pero, al final, ha terminado por reconocerlo. Por otra parte, considera la tradición judeo-cristiana como un aliciente que motiva la "ética de la producción". Desde esa perspectiva intenta mostrar la afinidad entre la religión judeo-cristiana, la democracia y el capitalismo.

> Como la democracia, el capitalismo brotó de un suelo específicamente judeocristiano. Sus prejuicios son también judeocristianos. Su ética es, en alguna medida, sustancialmente, aunque no del todo, judeocristiana [1].

Novak llega a hablar de las "raíces evangélicas del capitalismo" y de la convergencia del carácter social del capitalismo con el carácter social del reino de Dios [2].

---

[1] M. Novak, *Visión renovada de la sociedad democrática*. México D. F., Centro de Estudios de Economía y Educación, 1984, pág. 65.
[2] Cf. M. Novak, *El espíritu del capitalismo democrático*. Buenos Aires, Tres Tiempos; M. Novak-M. Simon, *Hacia el futuro. El pensamiento social católico y la economía de EE. UU. Una carta laica*. Buenos Aires, Ed. del Rey, 1988; L. Hayek, *Los fundamentos de la libertad*. Madrid, Unión Editorial, 1983; L. Hayek, *Caminos de servidumbre*. Madrid, Alianza, 1985 (2a. ed.).

Los teólogos del capitalismo coinciden con F. Fukuyama en considerar la democracia liberal y la comercialización global como el "fin de la historia" y a la humanidad que surge de la globalización neoliberal como "el último hombre". No hay alternativa al modelo político y económico neoliberal. Los demás modelos han sido derrotados o están a punto de caer por su ineficacia económica y por la esclavitud política que imponen sobre la ciudadanía: el comunismo, las socialdemocracias europeas, los regímenes nacional-populares de América Latina, los regímenes nacionalistas de los países descolonizados. Solo el modelo neo-liberal conduce derechamente a la libertad, argumentan.

Últimamente estos teólogos se han apropiado del lenguaje de la teología de la liberación y de sus planteamientos de fondo, si bien los vacían de todo contenido liberador real para los pobres. Hacen suya la opción por los pobres, pero sin entrar en conflicto con los poderosos y manteniendo a los pobres en situación de postración inhumana. Afirman que los principios igualitarios del cristianismo se hacen realidad en la economía de mercado, cuando lo que esta economía engendra son desigualdades sin límite y cada vez mayores.

Este planteamiento, cínico y falseador del ideal evangélico de la solidaridad, está instalado actualmente en las más altas instancias del poder económico mundial. Así se puso de manifiesto en el discurso pronunciado en 1992 por Michel Camdessus, exsecretario general del Fondo Monetario Internacional (FMI), en Lille (Francia), ante los empresarios cristianos franceses, donde afirmó que el mandato del FMI está expresado con claridad en el discurso de Jesús sobre la liberación de los oprimidos en la sinagoga de Nazaret, tal como lo describe el evangelio de Lc. 4, 16-23. La liberación anunciada por Jesús la llevan hoy a cabo las personas que están a cargo de la economía:

> Somos nosotros [los empresarios] —afirmaba Camdessus en el citado discurso— quienes hemos recibido esta Palabra. Ella puede cambiarlo todo. Sabemos que Dios está con nosotros en la tarea de hacer crecer la fraternidad.

La eficacia del mercado en la generación de la riqueza individual y colectiva constituye, para Camdessus, la mejor garantía para la consecución de una "solidaridad mayor". Según esto, "mercado y solidaridad no se oponen, sino que pueden reunirse" A partir de estas premisas he aquí su sorprendente propuesta: es necesario efectuar "una boda entre el Mercado y el Reino" (sic) [3]

---

[3] Tomo las citas de Camdessus del artículo de F. Hinkelammert, "La teología de la liberación en el contexto económico y social de América Latina: economía y teología

Esta mentalidad se extiende como una mancha de aceite por el conjunto de la sociedad y está penetrando poco a poco en la conciencia religiosa de no pocos cristianas y cristianos, al igual que en las prácticas económicas de las iglesias del Primer Mundo.

3. Crítica de los dogmas de la economía neoliberal

Una teología crítico-liberadora no puede dar por válida la legitimación religiosa que desde la teología del mercado se pretende dar a la ideología neoliberal. Sin embargo, tampoco puede desconocer el atractivo que dicha mentalidad tiene en el imaginario colectivo social y eclesial. Debe desenmascarar la lógica inhumana del neoliberalismo y sus consecuencias destructivas para la mayoría de la humanidad. Pero, al mismo tiempo, ha de estar muy atenta a las frecuentes metamorfosis políticas y económicas que buscan hacerla compatible con el cristianismo y aceptable a los cultivadores de la teología.

El neoliberalismo opera con categorías religiosas, y no precisamente con las más flexibles y humanizadoras, sino con las más rígidas e inmisericordes. Se rige por dogmas que impone a los pueblos más débiles e indefensos. Y cuando no logra convencer por sus resultados, lo hace recurriendo a la fuerza. Proclama que fuera del modelo neoliberal no hay salvación, mientras deja fuera de la salvación a la mayoría de la población del Tercer Mundo y a amplios sectores del Primer Mundo.

Las relaciones del neoliberalismo con los pueblos empobrecidos no se rigen por la ley de la justicia y de la igualdad, sino por las de la explotación y la depredación. La ideología neoliberal no adopta actitudes humanitarias, como la condonación de las deudas, la compasión o la misericordia. Exige, más bien, pagar las deudas hasta el último céntimo. Se parece al "siervo sin entrañas" de la parábola evangélica, quien, tras haberle sido perdonada una elevadísima suma de dinero, se encuentra con un compañero y le exige el pago de una pequeña cantidad de dinero que le adeudaba y, al no poder pagarla, le lleva a la cárcel hasta que la salde íntegramente (Mt. 18, 23-35). Cuando la deuda no puede ser pagada en efectivo y en el plazo exigido, la economía neoliberal se cobra a través del sacrificio de vidas humanas o de la naturaleza.

Una teología crítico-liberadora ha de saber descubrir las trampas que se esconden tras los dogmas de la economía neoliberal. Una de

---

o la racionalidad de lo irracionalizado", en J. Duque (ed.), *Por una sociedad donde quepan todos*. San José, DEI, 1997, págs. 71-73.

ellas —quizá la más importante— es la idolatría. Para su desenmascaramiento hay que recurrir a la tradición profética de Israel y a los análisis de Marx sobre las afinidades entre el mundo de la religión y el de las mercancías, sobre el fetichismo del dinero y el capital convertido en dios Moloc, que exige sacrificios de vidas humanas, especialmente de los pobres [4].

Al eliminarse el pluralismo de modelos económicos y políticos, lo que termina por imponerse es, al certero decir de F. Hinkelammert, un "totalitarismo emergente", cuyas principales características son:

—anti-estatismo neoliberal,
—auto-regulación del mercado,
—cautiverio de las utopías mediante la utopización de la sociedad dada,
—ausencia de alternativas al capitalismo,
—exclusión social y desesperanza colectiva [5].

Desembocamos así en el "pensamiento único", amalgama de conservadurismo ideológico y neoliberalismo económico, cuyas principales características son las siguientes:

—primacía de la economía sobre la política,
—vinculación intrínseca del mercado con la democracia,
—tratamiento de las personas como "recursos" para el mejor funcionamiento del sistema,
—ausencia de dimensión social y ética en la actividad económica,
—asfixia de toda alternativa al mercado alegando falta de cientificidad,
—librecambio sin limitaciones,
—muerte de las ideologías y fin de las utopías.

Recurriendo al conocido título de una de las obras de Karl Popper, podemos decir que el pensamiento único es actualmente el principal enemigo de la sociedad abierta [6].

---

[4] Cf. H. Assmann-F. Hinkelammert, *A idolatria do mercado*. Petrópolis, Vozes, 1989; E. Dussel, *Metáforas teológicas de Marx*. Estella (Navarra), Verbo Divino, 1993; J.-J. Tamayo-Acosta, *Para comprender la crisis de Dios hoy*. Estella (Navarra), Verbo Divino, 1998, especialmente el capítulo 8: "Marx: ateísmo, fetichismo e idolatría".
[5] Cf. F. Hinkelammert, *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. San José, DEI, 1995.
[6] Cf. K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*. Madrid, 1957. J. Estefanía, *Contra el pensamiento único*. Madrid, Taurus, 1997. Como alternativa al pensamiento único, Estefanía propone el pensamiento mestizo. La expresión "Pensamiento Unico" fue lanzada en 1994 por Ignacio Ramonet, que lo definía como "una especie de doctrina

4. Globalización neoliberal y globalización de la solidaridad

Numerosos analistas hablan de una simbiosis entre el neoliberalismo y la globalización. La "aldea global" ha sido sustituida por el "mercado global", que ha dado lugar al fenómeno de la globalización económica, definida como

> ...aquel proceso por el cual las economías nacionales se integran progresivamente en el marco de la economía internacional, de modo que su evolución dependerá cada vez más de los mercados internacionales y menos de las políticas económicas gubernamentales [7].

La globalización no se queda en la esfera económica. Como su propio nombre indica, tiene carácter global y afecta a todos los ámbitos de la existencia humana: el científico, el tecnológico, el político, el cultural, el educativo, el religioso, etc. Nada escapará a su influencia.

Conforme avanza dicho fenómeno, los ciudadanos van perdiendo poder y capacidad de decisión sobre las principales cuestiones que tienen que ver con su presente y su futuro. Son las oligarquías liberales las que se apropian del espacio público abierto por la democracia. Son los mercados los que ejercen el control total sobre la economía, hurtándose a la ciudadanía el debate previo. Lo económico se convierte en el factor central de la vida social, que

---

viscosa que, insensiblemente, envuelve cualquier razonamiento rebelde, lo inhibe, lo perturba, lo paraliza y acaba por ahogarlo", cf. Le Monde diplomatique-Edición española, *Pensamiento crítico vs. pensamiento único*. Madrid, Debate, 1998. Este libro recoge una selección de artículos aparecidos en la edición española de *Le Monde diplomatique*, agrupados en torno a los siguientes ejes temáticos: pensamiento crítico-pensamiento único, globalización, demolición social, refundación de la democracia, la corrupción al asalto de los Estados, planeta y especie humana, mujeres y equidad social, refugiados e inmigración, nuevos desafíos para los medios de comunicación, cultura y mercado. Colaboran, entre otros: I. Ramonet, Samir Amín, G. Grass, J. Goytisolo, Noam Chomsky, K. S. Karol y E. Galeano.

[7] J. Estefanía, *La nueva economía. La globalización*. Madrid, Debate, 1997 (3a. ed.), pág. 14. Hay una coincidencia entre los especialistas a la hora de definir la globalización, si bien cada autor destaca un aspecto peculiar. Según J. Albarracín, "es la forma en que el capitalismo actual se ha internacionalizado, desbordando los estrechos marcos de los mercados nacionales para invadir la inmensa mayoría de las facetas de la actividad económica", "Una aldea global regida por la ley de la selva", en *Éxodo* No. 39 (1997), pág. 4. Del mismo autor, *La economía de mercado*. Madrid, Trotta, 1994, donde, tras un análisis crítico de la economía de mercado, pone de manifiesto que dicho modo de producción no es el único modo de organizar la sociedad, ni el más equitativo.

pone a su servicio los sectores antes indicados: el tecnológico, el científico, el político, el cultural [8].

El proceso de globalización tiene importantes consecuencias negativas, tanto en el Norte como en el Sur. Las secuelas en el Norte son: paro estructural creciente y empleo cada vez más precario, aun cuando se cuente con un elevado nivel de crecimiento económico; marginación y exclusión de sectores de la población cada vez más amplios; incremento de las desigualdades, dualización social, gradual desmantelamiento del Estado de Bienestar, etc. En el Sur sus efectos son todavía más devastadores: continentes enteros excluidos; miseria generalizada; graves carencias de recursos para la satisfacción de las necesidades básicas de salud, educación, alimentación y vivienda; agravamiento de las condiciones de vida de los sectores marginados; profundización de las desigualdades; deuda externa cada vez más abultada e impagable; y, lo que es peor, pérdida de toda esperanza de cambio [9].

El proceso de globalización en curso establece unas relaciones internacionales que favorecen a los países económicamente fuertes, y dentro de dichos países a los sectores dominantes, y perjudican a los países económicamente más débiles y a importantes sectores de los países poderosos.

Estamos ante un proyecto imperial que pretende uniformar las culturas, controlar las economías y someter todo tipo de heterodoxia que aparezca en cualquiera de los campos de la actividad humana. La globalización, principalmente a nivel económico, matiza Fornet-Betancourt, "no es más que un manto con que se quiere ocultar la dura realidad de una nueva colonización del mundo por el capital", cuyo objetivo es "someter los pueblos a la lógica del mercado capitalista". Lo que se globaliza en realidad "es un modo de producción y de vida que conlleva una reducción imperialista" [10].

El término mismo de globalización

> ...responde hoy a las exigencias de una ofensiva ideológica del sistema capitalista para ocultar... la hegemonía imperial de los

---

[8] Ana María Ezcurra, "Globalización, democracia y organismos financieros", en *Cristianismo y Sociedad* Nos. 129-130 (1996), págs. 35-76; F. Hinkelammert, "El huracán de la globalización: la exclusión y la destrucción del medio ambiente vistos desde la teoría de la dependencia", en *Pasos* No. 69 (1997), págs. 21-27; U. Beck, *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuesta a la globalización*. Buenos Aires-Barcelona, Paidós; F. J. Ibisate, "Neoliberalismo y globalización:", en *Estudios Centroamericanos* No. 600 (1998), págs. 893-930; R. Fornet-Betancourt, "Aproximaciones a la globalización como universalización de políticas neoliberales", en *Pasos* No. 88 (1999), págs. 9-21.

[9] Cf. J. M. Vidal Villar, "Mundialización de la economía versus Estado centralista", en *La economía mundial después de la guerra fría*. Icaria España, 1993; F. Hinkelammert, *El mapa del emperador. Determinismo, caos, sujeto*. San José, DEI, 1996.

[10] R. Fornet-Betancourt, *art. cit.*, pág. 14.

países capitalistas del Norte o de las grandes empresas y centros financieros de esta región con una palabra que quiere sugerir "integración", crecimiento común a escala mundial, etc. [11].

Una teología crítico-liberadora no debe contentarse con la descripción de la globalización, ni siquiera con la valoración de sus pros y sus contras. Debe denunciarla como ideología, pues, según el certero análisis de A. Touraine, es

> ...una construcción ideológica y no la descripción del nuevo entorno económico. Constatar el aumento de los intercambios mundiales, el papel de las nuevas tecnologías y la multipolarización del sistema de producción es una cosa; decir que constituye un sistema mundial autorregulado y, por tanto, que la economía escapa y debe escapar a los controles políticos es otra muy distinta. Se sustituye una descripción exacta por una interpretación errónea [12].

¿Qué se pretende con la globalización como construcción ideológica? Fundamentalmente tres cosas:

—ocultar la asimetría de poder a nivel planetario en las relaciones entre los pueblos;
—hacer ver que vivimos en un mundo interdependiente, cuando en realidad estamos sometidos a nuevas formas de dependencia;
—mostrar que la globalización posibilita como ningún otro modelo de relaciones económicas la universalización de lo local y la localización de lo universal, cuando lo que realmente se universaliza es la cultura capitalista del Primer Mundo, sin posibilidad de autodefensa por parte de las culturas y economías locales.

El cristianismo es una religión mundial y puede generar o, al menos, inspirar un proceso de mundialización alternativo al del neoliberalismo, siempre desde el respeto al pluralismo cultural. La auténtica globalización del cristianismo nada tiene que ver con la uniformidad de las conciencias o la imposición de sus creencias, culto, moral y estructuras organizativas al mundo entero, como hizo en los momentos florecientes de las misiones o de las conquistas al servicio de los grandes imperios. Debe propiciar, más bien, un proceso de globalización no imperialista, desde abajo, por la vía de la universalidad de la justicia, de la paz, del compartir fraterno y de

---

[11] *Ibid.*, pág. 15.
[12] A. Touraine, "La globalización como ideología", en *El País* 29. IX. 1996, pág. 17.

la humanización sin fronteras ni discriminaciones de género, raza, etnia, religión, clase, cultura, a partir de la opción por los pueblos oprimidos.

Se trata, según D. Irarrázaval, de la "otra" globalización: la que teje y tiende redes de solidaridad, e incluye a quienes la globalización neoliberal excluye; la que imagina y crea un "mundo donde quepamos todos" o, como decía la maestra boliviana Rosa Khuno, "todo para todos contando con todos" [13]; la que "incluye a cada persona, es forjada mancomunadamente, da beneficios sin exclusiones"; la de la *ekumene* de la esperanza que forman las personas y los pueblos oprimidos. Intentemos explicitar lo que queremos decir con esta última idea de la *ekumene* de la esperanza.

Una teología crítica y liberadora no puede caer en una especie de fatalismo histórico que se resigna y no ve salidas a la actual situación de injusticia estructural generalizada. Debe ser portadora de esperanza y contribuir, en la medida de sus posibilidades, a cambiar el curso de la historia en la dirección de una hermandad-sororidad universales. Ha de estar atenta y abierta a las iniciativas surgidas en los diferentes foros de solidaridad. Una de las más recientes es la del Foro Mundial de las Alternativas, que hace las siguientes propuestas:

—derribar el muro de separación entre el Norte y el Sur;
—colocar la economía al servicio de los pueblos, y no éstos al servicio de aquélla;
—desdivinizar el capital y no someterse a su poder idolátrico;
—democratizar los Estados en torno a los valores colectivo-comunitarios;
—mundializar las luchas sociales haciendo converger sus ideales liberadores e integrando las utopías parciales en un proyecto ético global;
—generar una red de personas y organizaciones populares solidarias.

El cristianismo puede contribuir a detener la alocada carrera de la globalización hegemónica, hija del neoliberalismo, hacia la barbarie, activando algunas de las actitudes y opciones ético-proféticas radicales, cuales son: la denuncia de los viejos profetas de Israel contra las estructuras generadoras de pobreza y desigualdad; el anuncio del reino de Dios como modelo de sociedad y de ser humano nuevos; la incompatibilidad entre Dios y el dinero,

[13] Tomo la cita de la maestra boliviana de D. Irarrázaval, "La globalización. Anotación teológica", en *Pasos* No. 77 (1998), pág. 2. Al mismo artículo pertenece la cita siguiente.

la experiencia del compartir, la gratuidad en las relaciones inter-humanas, etc. Ha de recuperar, asimismo, algunos de sus temas y símbolos de más alta temperatura utópica y capacidad liberadora y ubicarlos en el horizonte histórico, entre los que cabe citar los siguientes: promesa, esperanza, mesianismo, profetismo, nuevo cielo y nueva tierra, tierra prometida, éxodo de liberación, vida, resurrección, utopías ecológicas, sociales, etc.

5. Marginación y exclusión: lugar social de la teología

5.1. La cultura de la satisfacción, una cultura excluyente

La cultura hoy imperante es la "cultura de la satisfacción" [14]. Las personas instaladas en ella creen merecer su situación de bienestar, al tiempo que están convencidas de que los pobres son culpables de su situación de marginación, que se han ganado a pulso. Quienes disfrutan de la cultura de la satisfacción no piensan que la desigualdad social sea algo perjudicial que haya que erradicar; la entienden como necesaria y beneficiosa para la sociedad. Ésta se estructura en dos mundos independientes y perfectamente separables —o mejor, separados—: el de la gente "integrada" o de dentro, formado por las personas y los grupos sociales que lo tienen todo y quieren más, viven en la opulencia y nunca se sienten saciados; y el de la gente "desintegrada" o de fuera, donde se encuentran las personas y los grupos excluidos, que carecen de todo y a quienes la lógica del sistema les cierra todas las puertas a la esperanza. La franja de la exclusión y de la marginación es cada vez mayor y más profunda, no solamente en los países subdesarrollados, sino también en los desarrollados, como demuestran los estudios socio-económicos de los organismos internacionales [15]. Sirvan como botón de muestra los resultados del Informe del PNUD de 1998 centrado en el consumo mundial:

> El consumo mundial ha aumentado a un ritmo sin precedentes a lo largo del siglo XX, y el gasto del consumo privado y público llegó a 24 billones de dólares en 1998, el doble del nivel de 1975 y seis veces que el de 1950. En 1900 el gasto real en el consumo era de apenas 1,5 billones de dólares... [Sin embargo] las desi-

[14] J. K. Galbraith, *La cultura de la satisfacción*. Barcelona, Ariel, 1992, (2a. ed.).
[15] Cf. los *Informes sobre Desarrollo Humano*, realizados por el PNUD (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo) desde 1990.

gualdades del consumo son brutalmente claras. A escala mundial, el 20% de los habitantes de los países de mayor ingreso hacen el 86% de los gastos en consumo privado, y el 20% más pobres, un minúsculo 1,3%. Más concretamente, la quinta parte de la población mundial:

• Consume el 45% de toda la carne y el pescado, y la quinta parte más pobre, el 5%.
• Consume el 58% del total de la energía, y la quinta parte más pobre, menos del 4%.
• Tiene el 74% de todas las líneas telefónicas, y la quinta parte más pobre, solo el 1,5%.
• Consume el 84% de todo el papel, y la quinta parte más pobre, el 1,1%.
• Posee el 87% de la flota mundial de vehículos, y la quinta parte más pobre, menos del 1% [16].

Si del aspecto específico del consumo, pasamos a la situación económica general, el Informe ofrece cifras todavía más alarmantes: en torno a cien países han experimentado un grave descenso económico. Entre setenta y ochenta de ellos tienen en la actualidad un ingreso per cápita inferior al que tenían hace diez, veinte o treinta años. En los países subdesarrollados, mil trescientos millones de personas viven con menos de un dólar diario. En los países en estado de transición económica y política, ciento veinte millones de habitantes viven por debajo del límite de la pobreza con un ingreso de cuatro dólares diarios.

La marginación y la exclusión sociales constituyen el hecho más escandaloso de nuestro tiempo, un clamoroso fracaso de los proyectos de desarrollo realizados por los grandes organismos internacionales, una prueba fehaciente de la falacia de la sociedad de bienestar que se quiere construir a nivel mundial, una negación de la hermandad entre los seres humanos, un rotundo fracaso de la ética de la alteridad y, en fin, una prueba irrefutable de la inmoralidad del capitalismo.

5.2. Una población sobrante e indefensa

Lo que caracteriza al fenómeno de la exclusión hoy —y lo diferencia de épocas anteriores—, es que las personas, los colectivos y los pueblos excluidos son colocados fuera del sistema, no tienen lugar en la sociedad, carecen de relevancia e influencia sociales, e

[16] *Informe sobre Desarrollo Humano 1998*. Madrid-Barcelona-México D. F., Mundi Prensa Libros, 1998, págs. 1s.

incluso se ven privados de poder para negociar y de capacidad de presión. No cuentan a efectos de derechos sociales o de satisfacción de las necesidades básicas. Ni siquiera entran en los cálculos de los presupuestos generales de los Estados. La población de los excluidos y excluidas es superflua, sobra en todos los sitios. Su misma vida se ve amenazada a diario. Así las cosas, la supervivencia se convierte en la principal causa de su lucha.

En esta situación se encuentra una gran parte de la población del Tercer Mundo y numerosos sectores de población en países desarrollados. Pero el Tercer Mundo lo vive de manera más excluyente, como demuestra Franz Hinkelammert:

> El Primer Mundo no se retira del Tercer Mundo, sino que desarrolla ahora una imagen de éste como un mundo en el que existe una población que sobra... A esta población que no puede explotar, la considera superflua. Es una población vista como superpoblación, que no debería siquiera existir, pero que ahí está... La población sobrante del Tercer Mundo carece completamente de poder. Quien sobra no puede ir a la huelga, no tiene poder de negociación, no puede amenazar... La situación de su población sobrante se ha transformado en una situación en la cual están amenazados en su propia existencia [17].

Esta población sobrante vive la experiencia de un silencio de impotencia. Las personas excluidas han perdido toda esperanza en el futuro y ni siquiera se esfuerzan por gritar; están tan exhaustas que no tienen fuerza ni para protestar. Peor aún, para qué gritar si nadie los va a escuchar. Esta situación es descrita muy expresivamente por Elsa Tamez en un espléndido artículo sobre Job, donde analiza dos tipos de silencio: el silencio como comunión profunda con las personas que sufren y el silencio de impotencia de los pobres de hoy.

> Los excluidos de la ciudad —escribe— no gritan, y si gritan lo hacen muy suavemente, como sabiendo de antemano que no serán escuchados. Están allí trabajando en el basurero: recogiendo, respirando, oliendo, comiendo, tocando, pidiendo basura. Tal vez no gritan porque los transeúntes llevan 'walkman' [18].

En el Primer Mundo la franja de la exclusión se alarga y ensancha a pasos agigantados, conformando un Cuarto Mundo de

---

[17] F. Hinkelammert, "La crisis del socialismo y el Tercer Mundo", en *Pasos* No. 30 (1990). Este texto fue reproducido en *Iglesia Viva* No. 157 (1992), págs. 19-49, la cita aparece en págs. 23-25.

[18] E. Tamez, "Job, ¡Grito violencia y nadie me responde!", en *Concilium* No. 273 (1997), pág. 80.

miseria que tiene múltiples manifestaciones: desempleo, que afecta mayoritariamente a las mujeres y a los jóvenes, y a veces a todos los miembros adultos de la familia; prostitución, como medio de sobrevivencia; violencia contra las mujeres; delincuencia; drogadicción; SIDA; inmigrantes y refugiados que son objeto de xenofobia y racismo; gitanos; presos; personas sin hogar, ni familia ni trabajo, que se ven obligadas a vivir de la mendicidad; personas mayores solas, abandonadas, sin recursos; personas alcohólicas; niños y niñas sin familia, sometidos a tráfico sexual, etc., etc. Se trata del estado de malestar que las sociedades desarrolladas necesitan para que funcione el Estado de bienestar.

El mundo de la exclusión en las sociedades desarrolladas, afirma Sols Lucia,

> ...está formado por minorías diversificadas que viven infrahumanamente en un medio social de opulencia, que son difícilmente integrables en el sistema social y a menudo no tienen conciencia refleja de su marginación [19].

La situación de marginación suele convertirse en un estado crónico que tiende a reproducirse y llega a situaciones de extrema inhumanidad. Quienes la sufren carecen tanto de voz para hacerse oír como de portavoces que defiendan su causa.

5.3. Hacia una teología desde la marginación

La marginación y la exclusión social son categorías sociológicas descriptivas y explicativas de la parte más sórdida de la realidad humana. Son, a su vez, categorías teológicas que interpretan la realidad analizada a la luz de la experiencia liberadora de la fe, vivida en comunidad. Con ello queremos subrayar tres aspectos que no pueden ser ajenos a la reflexión cristiana:

—Que la marginación y la exclusión son el lugar social donde debe ubicarse el cristianismo: su mensaje, sus símbolos, su praxis, su organización, sus movimientos proféticos y comunidades, su espiritualidad, etc. Dicha ubicación viene exigida desde dos marcos complementarios: la propia Realidad antes descrita y la Revelación, que se realiza desde los pobres. Los objetivos de la misma son: afirmar la dignidad de los excluidos como seres humanos y miembros de una comunidad de iguales,

---

[19] J. Sols Lucia, *Teología de la marginación*. Barcelona, Cristianisme i Justicia, 1992, pág. 9.

devolverles la existencia pública de la que los opulentos les han privado, descubrir las causas que provocan el fenómeno de la marginación y luchar por su erradicación.
—Que las personas y los grupos excluidos son el ámbito privilegiado de la experiencia de Dios. Ellos ayudan a descubrir dimensiones de Dios que suelen escaparse cuando uno se sitúa en otro lugar. Así, por ejemplo: la generosidad, la misericordia, la gratuidad, el compartir, el amor, la sorpresa, la mirada al futuro, la provisionalidad, la no instalación en el sistema, etc.
—Que la exclusión social constituye el horizonte teológico más adecuado para re-pensar y reformular los contenidos fundamentales de la fe, a partir del principio fundamental y fundante de la opción por los pobres, que es una verdad de fe, una experiencia espiritual y una actitud ética. Los pobres, observa I. Sobrino, dan que pensar, capacitan a pensar, enseñan a pensar y —añado yo— llevan a ver la realidad con ojos de solidaridad [20].

Este planteamiento nos lleva derechamente a elaborar una teología desde la marginación y la exclusión [21], y a asumir un compromiso a través de las mediaciones históricas que no tienen por qué ser siempre las mismas, sino que han de evolucionar en función de los cambios producidos en la sociedad, así como de las raíces y manifestaciones de la marginación.

---

[20] J. Sobrino, *Jesucristo liberador*. Madrid, Trotta, 1991, págs. 52-57.
[21] Cf. J.-J. Tamayo-Acosta, *La marginación, lugar social de los cristianos*. Madrid, Trotta, 1998 (3a. ed.); id., *Teología, pobreza y marginación. Una reflexión desde Europa*. Madrid, PPC, 1999; J. Sols Lucia, *Teología de la marginación, op. cit.*; V. Renes, J. Sols y L. González-Carvajal, *Pobreza y exclusión social. Teología de la marginación*. Madrid, PPC, 1999; Varios, "La dignidad de los marginados". *Concilium* No. 150 (1979); Varios, *Exclusión social y cristianismo*. Madrid, Nueva Utopía, 1996; M. Fraijó, *Jesús y los marginados*. Madrid, Cristiandad, 1985; T. Catalá, *Salgamos a buscarlo. Notas para una teología y una espiritualidad desde el Cuarto Mundo*. Santander, Sal Terrae, 1992; J. Duque (ed.), *Por una sociedad donde quepan todos*. San José, CETELA-DEI, 1996; J. Mo Sung, "Exclusión social: ¿un tema teológico?", en J. Duque (ed.), *Perfiles teológicos para un nuevo milenio*. San José, DEI, 1997, págs. 89-113.

Leyendo la Biblia bajo un cielo sin estrellas

Elsa Tamez

De Franz he aprendido muchas cosas; entre otras, a nombrar a Dios como Ausencia cuando la realidad, sobre todo económica, pesa sobre los sujetos de tal manera que les hacen gritar. El grito mismo es como de Dios presente en su ausencia. Este artículo, preparado para leerlo en la Universidad de Berna, Suiza, en ocasión de un premio, lo dedico a Franz Hinkelammert, y con él todo lo que significa la alegría de ese premio, el cual, también, en mucho se lo debo a Franz.

1. Inmensidad y ausencia

Canek, el sabio maya, habló a Guy, el niño frágil y noble de la hacienda:

> —Mira el cielo; cuenta las estrellas.
> —No se pueden contar.
> Canek volvió a decir:
> —Mira la tierra; cuenta los granos de arena.
> —No se pueden contar.
> Canek dijo entonces:
>
> Aunque no se conozca, existe el número de las estrellas y el número de los granos de arena. Pero lo que existe y no se puede

contar y se siente aquí dentro exige una palabra para decirlo. Esta palabra, en este caso, sería inmensidad. Es como una palabra húmeda de misterio. Con ella no se necesita contar ni las estrellas ni los granos de arena. Hemos cambiado el *conocimiento* por la *emoción*: que es también una manera de penetrar en la verdad de las cosas.

Esta es una cita de la novela de Ermilio Abreu Gómez, *Canek. Historia y leyenda de un héroe maya* [1].

La sabiduría de Canek nos introduce a una nueva manera de ver las cosas, diferente a la acostumbrada.

Hay cosas que existen, tenemos certeza de ellas porque las vemos, como a las estrellas, o las tocamos, como a los granos de la arena, sin embargo no podemos contarlas. Y no dejan de existir por no aplicárseles las matemáticas. Están allí y su presencia exige una palabra para expresar, en este caso, su número. Se trata de palabras que incluyen razón y sentimiento. "Inmensidad" es una de ellas. Cuando yo pronuncio inmensidad, siento algo en el pecho, una emoción. Canek dice que son "palabras húmedas de misterio". Son húmedas de misterio porque no solo existen y no se pueden contar, sino que se sienten "aquí adentro". Ver un cielo desbordado de estrellas causa una profunda emoción que se siente en el pecho. Hay una relación de complicidad inexplicable entre la palabra "inmensidad" y el acto de contemplar un cielo negro estrellado. Es el cuerpo y no la cabeza quien se entera de la complicidad porque se estremece. Hay tiempos y espacios en donde no hay cabida para la aritmética, pues la cabeza se une al corazón y sabotea a la razón. Canek y Guy son de ese tipo de personas que ven más allá de las cosas, y penetran en su verdad por diferentes caminos.

Creo que estas "palabras húmedas de misterio" son de distinto tipo. A veces los sentimientos se colocan por encima de las palabras. "Inmensidad", por ejemplo, es una palabra que evoca sentimientos de satisfacción y felicidad al contemplar un cielo estrellado. Ahora bien, si en el cielo no hay estrellas, la palabra "inmensidad" no nos sirve, aunque sepamos que las estrellas existen y son incontables. Esto es porque se tiene otro sentimiento, un sentimiento que hace a un lado el razonamiento de lo contable o incontable. Cuando sabemos que las cosas existen pero no están, sea que puedan contarse o no, y sentimos la carencia "aquí dentro", la palabra "ausencia" sería esa "palabra húmeda de misterio" que expresa mejor esa realidad de las cosas. "Ausencia", contrario a llenura o satisfacción, genera dolor.

Hoy en América Latina estamos viviendo bajo un cielo sin estrellas. "Ausencia", —con su cortejo de sinónimos: falta, privación,

[1] Edición 33 de 1977, México, Ed. Oaxis, págs. 53s.

omisión, alejamiento, separación, partida, abandono, retirada, huida—, me parece, es la palabra que define esa realidad. Me refiero a nivel macro, pues a nivel de lo cotidiano, o de grupos de excluidos como indígenas, negros y mujeres, se pueden distinguir luceros en la noche. Pero el cielo que cubre el continente y el Caribe llora ausencia. Ausencia de pan, de amor, de justicia, de solidaridad, de movimiento, de paz, de utopías, de Dios. La globalización económica, con sus políticas de mercado libre no solo está profundizando las divisiones sociales contra las cuales luchamos las décadas pasadas, sino, me parece, nos está robando los sentimientos que nos recuerdan nuestra humanidad: conmovernos frente al dolor de nuestro prójimo y nuestro hábitat. El nacimiento y profundización de la Ausencia viene de ese marco mundializado que insiste en desautorizar propuestas divergentes.

En décadas pasadas había ausencia también: de pan, de trabajo, de paz, pero el cielo estaba completamente iluminado. No había ni se sentía la Ausencia con mayúscula. Ausencia de utopías o de Dios. El sentimiento de "Inmensidad" se vivía en nuestros corazones, y daba fuerza para la lucha contra las injusticias. Hoy se vive Ausencia pero con mayúscula. La oscuridad del cielo sin estrellas nos dispersa y nos obliga al repliegue individual. Como si estuviéramos bajo el mandato de un toque de queda, nos quedamos metidos en la casa. Estamos en crisis de paradigmas, se nos dice, y el paradigma del capitalismo se fortalece cada vez más. Hablar de revolución, organización y concientización es anacronismo, se nos dice, y los muertos en Colombia por la guerra, y en los demás países por la pobreza, sigue aumentando. Hablar de sujeto histórico es obsoleto, y los indígenas y los negros y las mujeres organizadas, que ahora se postulan como sujetos se sienten traicionadas. Hay que ser realistas, no hay alternativas sino dentro de la política neoliberal actual, se nos dice; y los horizontes se van cerrando bajo un cielo sin estrellas, y los niños de la calle siguen aumentado y los desempleados siguen creciendo, y el número de mujeres golpeadas y asesinadas sigue subiendo y las enfermedades erradicadas desde hace años, y nuevas enfermedades extrañas, siguen apareciendo. Estamos en un proceso de involución donde la razón pierde terreno frente a la irracionalidad. Los discursos de políticos y filósofos van por un lado y las realidades por otro. Y la gente en tumultos, apiñada, corre en busca de la mejor oferta religiosa que por lo menos le llegue al alma y le ayude a soportar la miseria.

Definitivamente los noventa son una época muy diferente a los ochenta. A pesar de la realidad que sobrepasa la miseria de las décadas pasadas, la fuerza del espíritu de lucha, la certeza de la posibilidad de un cambio de sociedad, se han ausentado. Por eso las miradas de muchos se vuelcan a la lucha de las mujeres, de los indígenas y los negros, quienes, paradójicamente, gracias al silencio

de sindicatos y organizaciones políticas de izquierda, se han tomado la voz, su voz, y con tonalidades y matices nuevos ayudan a recomponer el pensamiento profético latinoamericano.

Éste es el contexto donde interpretamos la Biblia en América Latina. La sola ciencia bíblica no es suficiente para dar razón de la inmensidad o de la ausencia que experimentamos. En nuestra hermenéutica hay Pasión y Compasión; dos dimensiones humanas marginadas por la academia, pero que también son maneras de penetrar en la verdad de las cosas. Son de esas palabras "húmedas de misterio" que por arte de magia calientan los corazones —y la cabeza—, y dan ánimo en la lucha por la vida digna para todos y todas.

2. Lámpara es a mis pies tu Palabra, y una lumbrera en mi camino (Salmo 119, 105)

Creo que una de las tareas más importantes y difíciles de los cristianos y de aquellos que quieran tener una palabra relevante para nuestra realidad, es seguir buscando estrellas en los cuatro puntos cardinales. Buscarlas en la casa, en la calle, en instituciones y organizaciones; en uno mismo y en el otro; tienen que haber. Buscarlas hasta en lo imposible: en la profundidad del cielo negro o en lo recóndito del océano, o tal vez escarbando hondo en la tierra aparezcan los luceros Necesitamos más luz y mucha sabiduría para contrarrestar la Ausencia Grande.

Pero para buscar luces en la noche oscura necesitamos de una linterna que ilumine los pies y los caminos. Para los cristianos, una de esas lámparas es la Biblia.

¿Qué es la Biblia? Para muchos de nosotros en América Latina la Biblia es un libro misterioso. Bueno y cruel a la vez. Puede promover la paz tanto como la violencia. En ella encontramos inmensidad y ausencia, como en nuestras realidades. Y no puede ser de otro modo. Pues la Biblia narra diversos mundos con sus tiempos, realidades como las nuestras, aunque complejas a nuestro entender y antiguas. En esos mundos bíblicos encontramos bellas utopías, así como textos de horror y nos topamos con un Dios misericordioso y justo, y a veces no tanto. Y eso es lo fascinante de la Biblia. Que la vida nuestra, igual de compleja y ambigua, se vea reflejada en ese libro.

La variedad de mundos que proponen los diversos textos, y su polisemia —por supuesto—, invitan a múltiples entradas para buscar aquella lámpara que nos iluminará algo de la caminada que nos toca emprender hoy. Porque no toda la Biblia es lámpara ni toda la Biblia es oscuridad. Ni las lámparas se mantienen siempre como lámparas y la oscuridad como oscuridad. A veces, para

determinados contextos un texto-lámpara deja de serlo, y un texto-oscuridad se convierte en luz. Todo depende del contexto desde donde se lee. Intencionalmente se entra al texto en busca de las luces que sirvan de criterio para iluminar nuestro pensamiento, actitud y práctica. Es por eso que la hermenéutica bíblica latinoamericana, en última instancia, no es otra cosa que el rastreo intencional de esperanza en los textos, para los pobres y excluidos: una palabra de aliento, de dignidad, de solidaridad, de coraje.

En la Biblia hay textos que siempre permanecen como lámparas, como por ejemplo Dios es amor, Dios defiende al pobre, y hay textos, los de horror, que difícilmente podrán alumbrar algo. ¿Qué hacemos con estos?, es la pregunta que a menudo surge por parte de cristianos que reconocemos a la Biblia como canon de palabra escrita. A veces no se hace nada. Se dejan allí como testimonio de la negatividad. Porque no puede ser "voluntad de Dios" que se mate a mujeres y se desate la violencia entre las tribus, como en Jueces (19-21), ni pueden ser voluntad de Dios los genocidios, debido a la resistencia del otro a someterse al Dios abanderado por los conquistadores.

Otras veces —con más frecuencia hoy día— trabajamos esos textos con todos los métodos posibles a mano que ayuden a explicarlos; y si es imposible encontrar luz para las prácticas de hoy, los dejamos en segundo plano.

Selectividad intencional es una de las características de la hermenéutica bíblica contextual, justamente porque se parte del contexto, y el contexto orienta al exégeta o lector común a escoger aquellos textos que sean lámpara a los pies y una lumbrera en el camino. ¿Manipulación? ¿Acientificidad? No. Desesperación seria por aferrarnos a un lucero para una situación particular.

3. La vida: un manto de estrellas

Aunque las estrellas están a miles de años luz —según los especialistas—, y las nubes se tragan su fulgor, las sentimos "aquí dentro". Porque si nuestra gente y comunidades diversas han resistido por tantos años la miseria, el dolor y la represión, es por la luz que llevamos dentro. A veces vigorosa, a veces escuálida, pero inextinguible. No por algún don particular de los habitantes de América Latina, sino porque es una cualidad inherente del ser humano: vivir feliz, luchar por la vida y defenderla.

Por muchos años y a través de ellos, a punta de espadas primero y balas después; y de discursos religiosos y políticos enajenantes, se ha querido imponer la resignación, pero ha sido imposible. La luz de la vida, asumida como don de Dios y derecho humano, no ha permitido tal esfuerzo. Hoy se quiere imponer la

resignación por decreto de las leyes del mercado. Pero será imposible. Podremos vivir bajo un cielo sin estrellas, pero no sin nuestras estrellas que brillan en el diario trajinar. Porque cuando las estrellas se apagan dentro de nosotros, se acaba la vida. Nuestras estrellas son como el Espíritu Santo, dan testimonio de que el cielo estrellado, que evoca inmensidad, existe, a pesar de que las nubes se empecinan en proyectar la Ausencia. Nelson Mandela, en su discurso de instalación como presidente de Africa del Sur, dijo:

> Nacimos para manifestar la gloria de Dios que está en nosotros. No está solamente en algunos electos: está en cada uno de nosotros y, a medida que permitimos que brille nuestra propia luz, sin saberlo, permitimos que los otros hagan lo mismo (1994).

Cuál es la ausencia en concreto, dirían algunos. Y aquí podría enumerar las estadísticas del informe de las Naciones Unidas sobre la situación económica de los países pobres, menos pobres y ricos. De cuántos niños mueren de hambre o adultos no llegan a los cuarenta años, como es el promedio en Haiti, y de a cuánto ascienden las muertes en Colombia. Pero los datos, generalmente oficiales, muestran poco, apenas algo de esa realidad y sentimiento de Ausencia. En realidad la situación de miseria y muerte no se puede contar, como no se pueden contar las estrellas del cielo ni los granos de la tierra. El porcentaje de desempleados, o de muertes por la guerra, no muestra más que un número, detrás de cada número hay una tragedia conocida solamente por el desempleado o muerto, su familia y los vecinos.

Tampoco podríamos enumerar en estadísticas las reacciones a la Ausencia por parte de diferentes movimientos. Aunque en esta década mayor es la oscuridad, vemos luz cuando escuchamos las protestas en Perú, cuando los indígenas, las mujeres, los negros, se reúnen, denuncian y contribuyen a aclarar los horizontes haciendo nuevas propuestas de luz.

En la hermenéutica bíblica latinoamericana, la vida concreta, corporal y sensual, vivida en los diferentes contextos particulares, es el punto de partida para el análisis bíblico. Y aquí descubrimos también luces, lámparas que nos llevan a la Biblia e iluminan textos que a la vez se convierten en lámparas. Ocurre una iluminación mutua. La vida-luz alumbra y enciende la luz del texto, y éste a su vez ilumina la vida, mostrándole sentidos útiles, ya sea para resistir, entender o transformar las realidades dolorosas.

4. Desde la exclusión

La parcialidad consciente es característica de la hermenéutica latinoamericana. Cuando se buscan luces para iluminar un presente

miserable, la objetividad es imposible. Porque en las fronteras de la historia humana, imperfecta y conflictiva, siempre hay quienes resultan víctimas de un sistema que tiende a ordenar los hechos de acuerdo a quienes tienen el poder. Se trata de una cuestión propia de todo sistema. América Latina es un continente pobre que gira alrededor de la civilización occidental y por lo tanto las relaciones de poder globalizadas aparecen en este continente. Las rancheras mexicanas, las cumbias colombianas, la samba brasileña y las flautas de los Andes lo distinguirán de los demás continentes, pero su *logos*, que es "prestado" y las relaciones de poder serán los mismas. Los beneficiados del sistema son los ricos, los blancos y los varones, con sus respectivos bemoles, y los más perjudicados son especialmente los pobres, los de piel negra y oscura, indígenas y negros, y las mujeres. Y otra serie de excluidos que no encajan con los patrones de la sociedad capitalista y patriarcal, como los homosexuales, las personas con limitaciones físicas o ancianas y los niños y niñas.

Definitivamente, la parcialidad por los excluidos en la hermenéutica de América latina es inevitable si se quiere ser justo y creíble. La academia tendrá que ponerse al servicio de la vida de todos y todas, y no hay otra manera que desde el *locus* de los excluidos, "racializados" —de raza—, y generizados, —de género—. De allí que el horizonte de la interpretación bíblica explícita o implícitamente, sea el de una sociedad donde quepan todas y todos. Ésta sería una gran luz en el horizonte, un principio organizador de esperanza[2].

5. Nuevas luces en la noche oscura

Hemos hablado de Ausencia, con mayúscula, como aquella palabra "húmeda de misterio" que refleja la no-presencia de nuestros anhelos a nivel macro. Las estadísticas aterradoras de violencia y muerte, desnutrición y analfabetismo, miseria y desempleo alumbran la Ausencia, ocultada a veces por la fascinación del crecimiento económico y los avances tecnológicos en las comunicaciones. Sin embargo, encontramos aquí y allá, aun bajo el gran cielo sin lumbreras, "constelaciones" de estrellas con rostros de mujer, de indígenas o de negros. Y estas constelaciones están irradiando a la Biblia y a la vida con nuevas luces. Luces de distintos colores y formas desconocidas hasta ahora. Cuando los sujetos son mujeres, indígenas o negros, la Biblia, libro leído con los

---

[2] Términos utilizados en el Congreso de CETELA, en Colombia, 1997.

mismos ojos por tantos años, ésta sufre un sacudón. Al aplicársele otras hermenéuticas, salen a la luz cosas insospechadas, buenas y desafiantes. Y es que estas nuevas luces están encendiendo luces de la Biblia que antes estaban ocultas.

La hermenéutica feminista se consolida cada vez más. Se trata de una hermenéutica feminista que enfrenta la Biblia como texto patriarcal y desautoriza las interpretaciones que perjudican a las mujeres. Entre sus tareas explora nuevos métodos para iluminar los silencios obligados a que fueron sometidas las mujeres del tiempo bíblico por sus autores, productores de un texto androcéntrico. Esta hermenéutica feminista latinoamericana se alía a otras exégetas feministas de otros continentes, comparte sus métodos, pero sin dejar de lado la situación de la gran Ausencia, que interpela y juzga por la vida de todos y todas.

La hermenéutica indígena, que agarró fuerza después de la memoria de los 500 años, (atropellada ahora por documentos oficiales del control eclesiástico[3]) se muestra como una constelación que comparte luces con otras constelaciones no-cristianas. La interpretación de la Biblia desde este ángulo cultural, está generando la producción de nuevos sentidos, lo cual ha ayudado a iluminar la lectura popular de la Biblia.

Su novedad sincrética provoca, por supuesto, la reacción de quienes han sido formados en la ortodoxia cristiana. Pero los retos que plantea y las preguntas que genera ayudarán a enriquecer las propuestas del cristianismo mismo. Ojalá que no se cierren los oídos a este nuevo grito de una cultura que exige su lugar, con su espiritualidad ancestral, en un continente que la margina.

La hermenéutica negra, es la luz desafiante que interpela a todas las hermenéuticas y las alerta contra el racismo presente en todos los grupos de la sociedad. Su luz ilumina el racismo oculto que muchas veces de manera inconciente aparece camuflado o se pasa por alto. De esta hermenéutica aprendemos a rescatar la memoria subversiva de los negros de un pasado esclavista, y su resistencia a pesar de los sufrimientos y humillaciones de las que fueron víctimas. Aún más, la hermenéutica negra logró reapropiarse del mensaje liberador de las Escrituras judeo-cristianas, siendo éstas utilizadas con frecuencia para legitimar su esclavitud.

Estas nuevas constelaciones, son nuevas luces que alumbran la vida cotidiana y social, bajo un cielo sin estrellas. Ellas nos recuerdan que las estrellas están allí, en la profundidad del universo pero no las vemos, por ahora…

---

[3] El documento del Cardenal Ratzinger *Dominus Iesus* es un ataque frontal a esta hermenéutica.

6. Niveles en la búsqueda de estrellas

Cuando en América Latina hablamos de hermenéutica bíblica, tenemos que distinguir los niveles. Pues la Biblia es uno de los libros más estudiados en los últimos veinte años en las iglesias católica y protestantes. Los niveles son importantes porque en la investigación bíblica se presta oídos a la producción de sentido que hacen las comunidades populares. Y aunque sus aportes son a nivel de intuición, los biblistas tenemos que aceptar que de allí viene la creatividad que nosotros acogemos y llevamos al estudio riguroso del texto bíblico.

Distinguimos tres niveles. El nivel académico, el nivel medio y el nivel de base. El nivel científico o académico es de los profesionales biblistas; en este nivel se utilizan los métodos exegéticos, el estudio del contexto a nivel cultural, social, político y económico de la época en que se dio la producción del texto. En este nivel la producción generalmente es escrita.

El nivel medio es el de los agentes de pastoral que se preparan en talleres de formación bíblica, con cierto rigor académico, y que tienen la finalidad de difundir el estudio de la Biblia a una escala bastante amplia en los sectores de base. Su producción puede ser también escrita, en un estilo más sencillo, puede ser discursiva, poética, muy creativa.

El nivel de base corresponde a las mismas comunidades que por sí solas, y con la guía de un asesor biblista o agente de pastoral, redescubren los sentidos. Tal vez aquí, no se puede hablar de investigación bíblica en sentido estricto, sin embargo, hay producción de sentido a nivel de intuición. La producción en estos niveles generalmente es oral, narrativa, poética o cantada.

La interrelación de los niveles es constante, ya que la mayoría de los biblistas profesionales que conozco, tienen trabajo de base, y la mayoría tiene la habilidad de moverse en los distintos niveles, sea a nivel oral o escrito. La creatividad poética puede aparecer en todos los niveles, no solo en el popular. La producción de estos niveles puede verse en la base de datos bibliográficos que se produce en Brasil [4]. En ocasiones hay tensiones entre los niveles, unos son criticados de academicistas y otros de basistas, sin embargo hay un consenso de la necesidad de articulación entre los niveles, porque la finalidad última de la investigación bíblica es dar sentido y dignidad a la vida de las personas y las comunidades.

De manera que, siguiendo con la metáfora de la luz, en los niveles de interpretación bíblica contamos con un concierto de

---

[4] Cp. *Bibliografia Bíblica Latinoamericana*. Brasil, UMESP-Vozes.

luciérnagas, que juntas, desde sus tareas específicas iluminan y encienden el texto en la búsqueda de sentidos liberadores.

7. Caminos en busca de luceros

Para encontrar luceros en la Biblia, los biblistas en América Latina toman distintos caminos. No existe un método único privilegiado para la exégesis. La atención mayor y la contribución propia del acercamiento bíblico latinamericano está en la hermenéutica contextual y liberadora, y no en la exégesis en sí. Pero sin una buena exégesis, la hermenéutica será pobre, por eso se intenta trabajar los textos con rigurosidad, utilizando aquellos métodos que el texto mismo pide, para exhibir mejor sus sentidos solidarios con los excluidos. Los métodos exegéticos varían, dependiendo de los biblistas mismos y su formación. Se privilegia la exégesis sociológica, la histórico económica, la estructuralista genética. Los métodos de la alta crítica se utilizan en la medida que la información sea útil para la hermenéutica en la producción de los sentidos, y no como un requisito académico que sale sobrando en su conjunto. Se aprecian mucho las investigaciones de la ciencia bíblica del Primer Mundo, especialmente de aquellos que ayudan a entender el contexto socio-económico, cultural y teológico de la producción del texto [5].

8. La caminada hasta ahora

Leer la Biblia bajo "un cielo sin estrellas" muestra la dificultad por la que pasamos frente a la "Ausencia grande". Sin embargo, no por ello nos ubicamos del lado del pesimismo. Al contrario. Al hablar de la lectura de la Biblia en ese contexto, nos lanzamos en la búsqueda de luz, con la fe decidida de encontrarla en la Palabra que según el salmista es lámpara y lumbrera. La Ausencia es la presencia de lo ausente que se anhela (vida digna para todos y todas) [6], y por lo tanto, se proyecta como juicio al presente e interpelación a la movilización.

Como la hermenéutica bíblica contextual es interpelada por esa Ausencia, en América Latina podemos hablar de un movimiento

---

[5] Entre ellos: Horsley, Fiorenza, Gottwald, Theissen, Malina, Meeks, Croissemann, Maier, Elioth, S. Freyne y muchos otros nuevos.

[6] El tema de la Ausencia como la presencia de lo ausente es un tema actual discutido en el DEI, en el último seminario de investigadores invitados, agosto-noviembre del 2000.

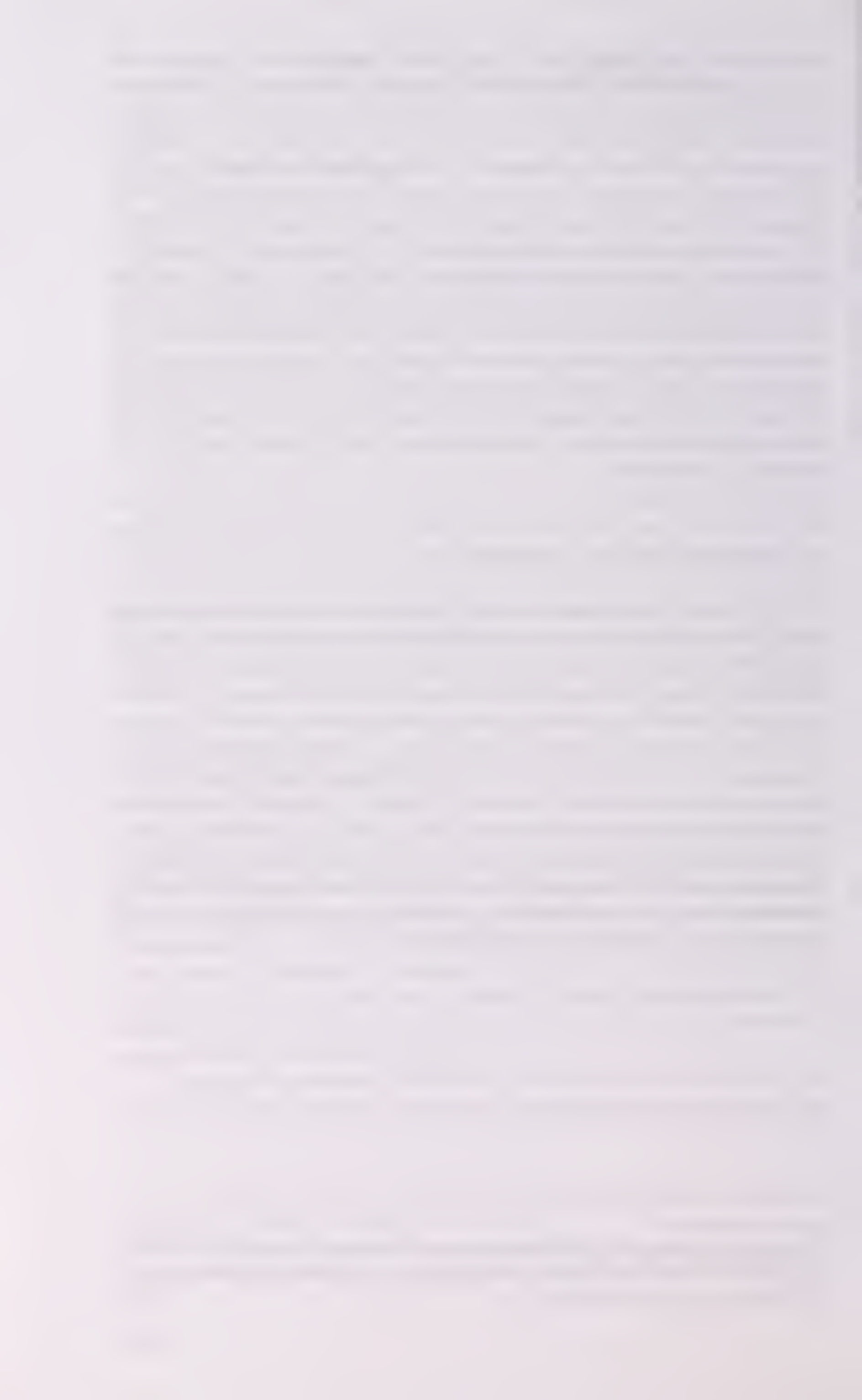
bíblico, bien organizado a lo largo del continente. De hecho, la investigación bíblica en América Latina ha sido una de las áreas más estimulantes y fascinantes en los últimos veinte años. En términos concretos está la red de lectura popular de la Biblia, establecida ya algunos años atrás, el curso intensivo de Biblia, CIB, que se realiza en varios países y consiste en seis meses de preparación intensiva para agentes de pastoral, en los cuales los biblistas más reconocidos participan como asesores [7], y los encuentros anuales de biblistas latinoamericanos que se reúnen para preparar la revista *RIBLA* es uno de los espacios más estimulantes. Además, en los últimos dos años se ha formado el grupo de mujeres biblistas con la intención de aportar a los estudios bíblicos desde la perspectiva de género. La diversidad de temas abordados, siempre a partir de los desafíos de la realidad y de la vida concreta, y la pluralidad de métodos utilizados, hace que la producción de sentidos del texto sea rica y pertinente.

9. Inmensidad en la Ausencia

El sabio maya Canek aplica la emoción en el conteo de las estrellas, como una manera válida de conocer la verdad de las cosas. "Inmensidad", dice, es la palabra exigida frente a la imposibilidad de contar las estrellas en una noche cubierta por ellas. Hoy día, cuando buscamos luceros para alumbrar caminos bajo un cielo sin estrellas, que evoca Ausencia, y los encontramos, y los compartimos y cuando vemos la red del movimiento bíblico y los biblistas aportando de sus luces, es imposible contar las luciérnagas que participan en la búsqueda de las estrellas. Entonces, como Canek tenemos que pronunciar esa "palabra húmeda de misterio" que causa satisfacción aquí dentro. "Inmensidad". Con ello, termino diciendo que, aunque parezca paradójico, es posible hablar de "inmensidad" en medio de la Ausencia.

---

[7] Entre ellos, Milton Shwantes, Carlos Mesters, Severino Croato, Pablo Richard, Jorge Pixley, Tania Mara Sampaio, Nancy Cardoso, Irene Foulkes, Néstor Míguez, Silvia Regina, mi persona y otros...



El grito del sujeto: un aporte radical de Franz J. Hinkelammert a la Teología de la Liberación

Pablo Richard

Este artículo tiene dos partes. En la primera tomo algunas de las ideas fundamentales del libro de Franz Hinkelammert: *El grito del sujeto* [1]. No hago un resumen sistemático del libro, sino tomo libremente aquellas ideas que a mí parecer son importantes para una renovación positiva y radical de la Teología de la Liberación en la actualidad. En la segunda parte reflexiono desde la Teología de la Liberación tal como ésta es interpelada radicalmente por el grito del sujeto.

1. *El grito del sujeto:* sus líneas teológicas fundamentales

1.1. Inversión de textos fundantes del cristianismo

Hinkelammert, en su libro *El grito del sujeto,* estudia el Evangelio de Juan y las cartas de Pablo de Tarso no solo como textos teológicos,

---

[1] Franz J. Hinkelammert, *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*. San José, DEI, 1998 (2a. ed.).

sino como textos fundantes de nuestra cultura actual. La "teología" de Juan y de Pablo es parte de nuestra realidad. No se puede entender a Nietzsche, por ejemplo, sin entender a Pablo de Tarso, pues él se entiende a sí mismo como un anti-Pablo; su Anticristo es en realidad un anti-Pablo. Nietzsche busca cambiar la cultura actual, atacando en Pablo los fundamentos de nuestro cultura, creando de esta forma un mundo postmoderno que en realidad es poscristiano. Semejante a las cartas de Pablo de Tarso, el Evangelio de Juan está en la raíz de nuestra cultura, por eso su estudio es importante para entender nuestra realidad actual.

Todo texto es ambiguo y puede ser interpretado con sentidos contradictorios. Los textos fundantes del cristianismo original fueron interpretados desde el siglo IV contra su sentido original. En Pablo, por ejemplo, el sentido original de 'pecado' se da en el cumplimiento de la ley; posteriormente, su pensamiento fue invertido al definirse el pecado como violación de la ley. En Juan, el concepto 'mundo' corresponde a la ley de Pablo. Las comunidades de Juan están en el mundo sin ser del mundo. Más tarde, el cristianismo se definirá como parte de un 'mundo cristiano'. La Iglesia ya no confrontará el mundo, en vista de que el mundo se ha hecho ahora 'mundo cristiano'. Con esto se invierte el sentido que tiene 'mundo' en Juan, y el sentido mismo del cristianismo queda pervertido.

La importancia de la filosofía grecorromana —sobre todo la platónica y la estoica— consiste precisamente en el hecho que piensa al ser humano desde el poder. Cuando el cristianismo cambia hacia un cristianismo desde el poder, esta filosofía grecorromana le proporciona la estructura conceptual mediante la cual el cambio se puede argumentar. El cristianismo, que nació desde el pobre, se transforma ahora en un cristianismo desde el poder. No desaparece el pobre, pero la salvación del pobre es ahora asunto del poder, no del pobre. Este cristianismo del poder, que otorga un carácter salvífico a la 'ley' de Pablo y al 'mundo' de Juan, se halla en la raíz de Occidente. Todos los imperios asumen este cristianismo del poder, por eso ningún imperio ha entrado en confrontación seria con el cristianismo; el cristianismo puede conquistar el mundo sin problemas.

La inversión del cristianismo desde el siglo IV, nació en su interior. El cristianismo imperial ha sido un anticristianismo dentro del cristianismo. Lo que aparece en la actualidad es un anticristianismo fuera del cristianismo, para el cual todo cristianismo es el enemigo principal. La primera ola fue antijudaica, la segunda será anticristiana. Nietzsche fue un antijudío furioso, porque vio en el judaísmo la raíz del cristianismo.

La interpretación antijudaica del Evangelio de Juan es una derivación de la lectura del mensaje cristiano a partir del poder. La

lectura antijudaica del mensaje cristiano es la manera de invertir este mensaje en función de la cristianización del imperio. En ella se basa la formación del antisemitismo. Se hace una lectura invertida (antijudaica y antisemita) del mensaje de Pablo y de Juan, para de este modo legitimar el 'imperio cristiano'.

1.2. La cristianización del imperio y la imperialización del cristianismo

La cristiandad imperial considera el poder y la ley como la ortodoxia y transforma la Biblia en herejía. La cristiandad vive defendiéndose de la herejía del Nuevo Testamento. Cualquiera que rescate el mensaje del Evangelio es un hereje. La cristiandad tiene que reinterpretar el mensaje bíblico para defenderse de él. Cuando no puede reinterpretarlo, entonces lo elimina o lo olvida. El Nuevo Testamento se encuentra en la raíz de la cristiandad, sin embargo la cristiandad ha reinterpretado su mensaje en contra de esa raíz. La cristiandad es el sepulcro que construyen los asesinos "cristianos" de Jesús.

El mensaje cristiano no sirve para ninguna política del poder y, tal como es, no sirve para legitimar ningún imperio cristiano. Es un mensaje para el sujeto viviente enfrentado al poder. No puede constituir ningún imperio. Lo mismo podemos decir de la tradición judía exódica y profética. Jerusalén no puede llegar a ser ni Atenas ni Roma. Para los primeros cristianos, Roma es Babilonia. El pensamiento grecorromano es un pensamiento del poder, tiene la *polis* como estructura. Pablo se confronta con la "sabiduría de este mundo". Según Lucas, el Dios cristiano es realmente el Dios desconocido en la cultura griega (Pablo en Atenas).

La muerte de Sócrates y la muerte de Jesús son muertes radicalmente distintas y opuestas. Sócrates muere sacrificado para salvar la ley, que es en sí misma vida. Jesús es asesinado por la ley, cuyo cumplimiento mata. La muerte de Sócrates es el paradigma de la absolutización de la ley, y él es así el héroe del poder. La muerte de Jesús es el paradigma de la absolutización de la vida en contra de la ley, y así él es el héroe rebelde que muere para que todos los excluidos por la ley tengan vida. Pero la cristiandad imperial presentó la muerte de Jesús igual que la de Sócrates. Ya Justino ve la muerte de Sócrates como *typos* de la muerte de Jesús.

El influjo profundo del platonismo en el cristianismo supone una cristianización de Platón. Agustín es un aristócrata del imperio que se convierte al cristianismo. Influenciado por Platón, no mira al imperio desde el punto de vista de los explotados, sino desde la ley. Reemplaza el Reino de Dios, donde los pobres son sujetos, por la Ciudad de Dios, donde el poder es feliz. El sujeto viviente es el

hereje en la Ciudad de Dios. La negación del pobre y del sujeto aparece en la negación de la corporeidad. El sujeto viviente es un sujeto corporalmente necesitado, que afirma su vida en forma absoluta por encima de la ley. La Ciudad de Dios es la idealización de la *Polis* perfecta de Platón, donde el cuerpo se somete al alma y el alma a Dios.

1.3. Transformación del mensaje cristiano original en un mensaje antisemita y antiutópico

En la constitución de un 'imperio cristiano', se da una transformación tanto del imperio como del cristianismo. El imperio y el cristianismo se pueden encontrar solamente por una transformación mutua. La interpretación sacrificial de la muerte de Jesús y la absolutización de la ley como ley absoluta por encima de la vida humana, son las transformaciones indispensables de la tradición cristiana para ser coherente con un imperio cristiano. Bernardo de Claraval, en el siglo XII, es una expresión nítida de este imperio cristiano. En una de sus prédicas a los cruzados dice:

> ...morir o matar por Cristo no implica criminalidad alguna y reporta gran gloria. Además, consigue dos cosas: muriendo sirven a Cristo, y matando, Cristo mismo se les entrega como premio... La muerte del pagano es una gloria para el cristiano, pues por ella es glorificado Cristo [2].

Esta transformación del mensaje cristiano para integrarlo a la cristiandad y al imperio cristiano, únicamente es posible si se hace una lectura antijudaica y luego antisemita de la tradición cristiana original. Por eso, Hinkelammert dedica una parte importante de su libro al antijudaísmo y antisemitismo presentes en el imperio cristiano y en la cristiandad hasta hoy.

El centro del mensaje cristiano es el ser humano vivo, que afirma la vida corporal como un absoluto frente a la ley. San Ireneo sostiene que la Gloria de Dios es el ser humano vivo *(Gloria Dei vivens homo)*. Para Bernardo, la gloria del cristianismo es la muerte del pagano. El sujeto viviente que se rebela contra la ley, es presentado en la cristiandad como judío. Se niega la crítica a la ley como un absoluto que hacen los judíos Jesús y Paulo. Se sustituye la institucionalidad judía de la ley y del templo por una institucionalidad cristiana, en continuidad con la perspectiva del poder.

---

[2] Citado por Hinkelammert, *op. cit.*, pág. 192.

El reino cristiano sustituye a la monarquía davídica, la Catedral cristiana sustituye el Templo de Jerusalén. Todo el cristianismo es releído desde el poder de la monarquía y del templo. La crítica profética a la ley y al templo, hecha por Jesús, Juan y Pablo, en consonancia con toda la tradición profética de Israel, es re-interpretada como una perversión judaica. El cristianismo del poder es un cristianismo antijudaico. La lectura antijudaica del cristianismo es la consecuencia de la relectura del cristianismo desde la perspectiva del poder. Se piensa que la identidad del cristianismo está en su carácter antijudaico. Si se niega este carácter antijudaico, se piensa que se está negando la esencia del cristianismo.

El imperio cristiano identifica a sus enemigos internos como herejes, a sus enemigos externos como paganos, y a ambos los identifica como sujetos rebeldes que afirman su corporeidad en contra de la ley, de la institución y del poder cristiano. El imperio cristiano identifica a estos rebeldes como judíos perversos, 'asesinos de Dios', y actúa contra ellos animado por el antisemitismo. El judío perverso es el sujeto que afirma la vida en su corporeidad como un absoluto frente a la ley.

Lutero y Calvino enfrentan los levantamientos campesinos como rebeliones contra Dios, contra la ley de Cristo, y utilizan para ello la teología antijudaica. Identifican a la autoridad con Dios y a los rebeldes como utopistas y materialistas enemigos y asesinos de Dios. Posteriormente surge la expresión "locura judaica". La teología del poder combate esta rebeldía como "locura judaica". Incluso hoy muchos consideran a la Teología de la Liberación como una "locura judaica", por afirmar ésta el carácter absoluto de la vida humana y por rescatar el sentido liberador de toda Biblia desde el Génesis hasta el Apocalipsis, pasando por Jesús, Pablo y Juan.

En opinión de los nazis, el judaísmo está en la raíz de todas las utopías: de las utopías cristianas, liberales y socialistas. El comunismo es "bolchevismo judío". El nazismo reprocha a los judíos haber creado un Dios liberador, defensor del pobre. No les reprocha ser asesinos de Dios, puesto que los mismos nazis se consideran asesinos de este Dios judío. La ola de antisemitismo de los años veinte es una de las respuestas ideológicas más brutales del mundo burgués a la Revolución de Octubre de 1917 en Rusia. No solamente se quiere acabar con los judíos, sino con aquella concepción judía de Dios que se encuentra en la base de todas las revoluciones habidas y por haber.

Continuidad del pensamiento antijudío y anti-utópico:

> El judío cree que tiene que someter a toda la humanidad, para asegurarle el paraíso en la tierra... Mientras él se imagina que está levantando a la humanidad, él la tortura hasta la desesperación, la paranoia, la perdición. Si nadie lo para, la destruye... a pesar de

que él mismo se da oscuramente cuenta, de que se destruirá a sí mismo también... [3].

Como otros antes que yo, llegué al resultado de que la idea de una planificación social utópica es un fuego fatuo de grandes dimensiones, que nos atrae al pantano. La hibris que nos mueve a intentar a realizar el cielo en la tierra, nos seduce a transformar la tierra en un infierno... [4].

Todos tenemos la plena seguridad de que nadie sería desgraciado en la comunidad hermosa y perfecta de nuestros sueños; y tampoco cabe ninguna duda de que no sería difícil traer el cielo a la tierra si nos amásemos unos a otros. Pero... la tentativa de llevar el cielo a la tierra produce como resultado invariable el infierno. Ella engendra la intolerancia, las guerras religiosas y la salvación de las almas mediante la Inquisición [5].

El antisemitismo se transformó en antiutopismo, en anticomunismo y ahora, con la globalización, en antihumanismo a secas. El antiutopismo se enfrentó al judaísmo, al socialismo, al capitalismo liberal (tildado de populista) y al cristianismo (identificado con la Teología de la Liberación). El judaísmo sería la raíz de los tres. El odio a toda Teología de la Liberación es una forma moderna de antisemitismo, dado que esta teología nace de la tradición semítico-judía del Éxodo, de los profetas, de Jesús, de Pablo y de Juan.

El imperio es crítico de sus enemigos, pero no de sí mismo. Critica las utopías de sus adversarios, pero no critica las utopías perversas que lleva en sus entrañas. Pablo fue el gran crítico de ese utopismo del poder y de la ley; de la vida que se promete por el cumplimiento de la ley y que provoca la muerte. El imperio cristiano prometía la salvación en el cielo, como resultado del sometimiento a la ley y al poder imperial en la tierra. Transformó realmente la tierra en un infierno. El imperio liberal promete la salvación por el cumplimiento de la ley del valor, que lleva al interés general. También transformó la tierra en un infierno. El imperio soviético, a su vez, prometió el paso al comunismo (cielo en la tierra) por el cumplimiento de la ley de la productividad económica. También provocó un infierno en la tierra. Hoy, el imperio de la globalización asegura el cielo en la tierra con el desarrollo y la eficiencia del mercado, no obstante crea el infierno de los excluidos. Debemos criticar la razón utópica de los sistemas (la utopía inmanente del poder y de la ley), en nombre de la utopía

[3] Adolfo Hitler, citado por Hinkelammert, *op. cit.*, pág. 216.
[4] Karl Popper, citado por Hinkelammert, *op. cit.*, págs. 216s.
[5] Karl Popper, citado por Hinkelammert, *op. cit.*, pág. 217.

de una sociedad donde haya vida para todos y todas. Esta crítica ya la inició Pablo de Tarso.

1.4. El capitalismo cínico (nihilismo): el retorno de Nietzsche

Hemos pasado de un *capitalismo utópico* a un *capitalismo cínico.* El capitalismo utópico lo prometía todo y pretendía tener un "rostro humano". Proclamaba la tendencia automática del sistema hacia el interés general. La mano invisible aseguraba el equilibrio. El capitalismo cínico no promete nada, dice lo que pretende ser; lo que es aparece como lo que debe ser y como lo mejor que puede existir, puesto que no hay alternativas. Se ríe del utopismo y el humanismo del capitalismo anterior. Celebra la maldad que se está realizando.

Tres nombres:

Adam Smith para el capitalismo utópico.
Marx para la crítica a este capitalismo.
Nietzsche para el capitalismo cínico.

El capitalismo cínico se ha vuelto dominante en la actualidad, como lo fuera el fascismo en los años treinta y cuarenta, y Nietzsche es su filósofo inspirador. El capitalismo cínico vacía al capitalismo clásico de toda dimensión humana y utópica. Si dice: "las cosas son así porque no pueden ser de ninguna otra manera...", ¿qué crítica se puede hacer? El mercado es 'societas perfecta' que alcanza su perfección por su totalización. Toda crítica al mercado impide su totalización y perfección. Si el mercado logra la competencia perfecta, no habrá entonces desempleo ni pauperización. Los que oponen obstáculos al mercado, son los verdaderos responsables de la pobreza.

1.5. El regreso del sujeto viviente

Hay que istinguir entre *sujeto* e *individuo.* El sujeto nunca está solo, siempre se define en relación a otro. El sujeto es solidario, el individuo es solitario. El sujeto reconoce al otro como *sujeto viviente,* no como *propietario.* El capitalismo, en cambio, reconoce al otro como propietario, no como sujeto viviente. El propietario existe bajo el reino absoluto de la ley. El sujeto viviente existe cuando reclama la vida, por encima de toda ley.

En el fascismo el otro no es el propietario, sino *el enemigo,* con el cual se entabla una lucha a muerte. El sujeto fascista se afirma

destruyendo al otro como enemigo. El sujeto viviente ya no es solo reemplazado por el propietario, sino por el sujeto agresivo y violento. El sujeto se afirma en la persecución y aniquilamiento del otro.

1.6. El asesinato es suicidio

El rey Pirro, después de una gran victoria, dijo: "otra victoria así y estoy perdido". El sistema actual, al igual que Pirro, tuvo su gran primera victoria en 1989 con la caída del comunismo. Sin embargo, ahora está empeñado en una segunda victoria: destruir toda resistencia humana frente al sistema. Esta segunda victoria podría ser el fin del sistema, pero asimismo el fin de la humanidad. Y el sistema siente vértigo por conseguir esta segunda victoria pírrica.

No podemos asegurar nuestra vida destruyendo la vida del otro. Tenemos que afirmar también la vida del otro. El asesinato es un suicidio.

Racionalidad de la globalización: lo que es eficaz, es necesario y por eso bueno. Lo que se puede hacer, se debe hacer. Para saber lo que se puede hacer, hay que hacerlo. Desaparece todo límite a la acción. La mística del progreso borra todos los límites y es portadora de la eficacia. El sistema está probando hasta dónde puede llegar. Esto solamente lo sabrá cuando se rompa, no obstante en ese momento ya no habrá marcha atrás. Si se compara con una tabla, solo conozco el límite de su resistencia cuando ella se rompe. Pero de nada sirve dialogar con un suicida, cuando éste ya ha saltado por la ventana.

Urge por tanto romper esta racionalidad y proponer otra alternativa: lo ético es lo útil, y lo verdaderamente útil es mantener las relaciones sociales vivas, aunque se tengan menos ganancias. Lo útil es conservar la naturaleza, aunque las tasas de crecimiento sean más bajas. La defensa de la vida es lo útil y lo éticamente bueno, aunque esto rompa los criterios de eficacia y máxima ganancia.

Ética del mercado: el cumplimiento de los contratos y la garantía de la propiedad. Esta ética se amplía a una ética del sistema social con los valores de competitividad y eficiencia como valores absolutos. Es una ética del poder: los que tienen éxito son los elegidos y se condena a los perdedores. El bueno es el que tiene éxito.

Ética de la vida: los valores de respeto a la vida humana de cada persona y de respeto a la naturaleza. Estos valores configuran el bien común, el cual interpela al sistema, lo interviene y lo transforma. Esta ética es una resistencia al interior del sistema. No es una nueva institucionalidad o leyes morales, sino criterios para discernir e

interpelar toda institucionalidad. No hay que confundir resistencia con oposición política. La oposición busca ejercer el poder. La resistencia no sirve para gobernar, sino para cuestionar. Para muchos (Weber, Popper), el bien común es asunto de utopistas y terroristas.

El antropocentrismo, en Occidente, es individuocentrismo, mercadocentrismo. Existe sin embargo un auténtico antropocentrismo en el sentido que el ser humano es responsable de la creación. Es el ser humano quien hace histórico el gemido de la naturaleza.

2. La Teología de la Liberación interpelada por *El grito del sujeto*

El libro de Franz Hinkelammert *El grito del sujeto,* es un libro que ubica a la Teología de la Liberación en un espacio y en un tiempo maravillosamente amplios. Pone a esta teología a dialogar en el campo de la economía, la ecología, la filosofía, la psicología, la antropología y la política. Desde Aristóteles hasta Nietzsche. El libro saca a la Teología de la Liberación de su espacio tradicional y la expone a un diálogo universal que será ciertamente fructífero para ella.

Creo que la obra de Hinkelammert se inscribe de lleno en la tradición latinoamericana de la Teología de la Liberación y hace un aporte teológico decisivo en este campo. Esta teología muchas veces se estanca o retrocede por no dialogar con las ciencias humanas y de la naturaleza. Hinkelammert ha iniciado, ya desde hace varias décadas, el diálogo *economía-teología.* El centro y corazón de este diálogo ha sido desde sus inicios la *vida humana:* el sujeto viviente, el ser humano en sus necesidades básicas de trabajo, tierra, educación, salud, participación y fiesta; la sociedad donde quepan todos y todas; el ser humano en sus relaciones sociales, en su corporeidad, subjetividad y relación con la naturaleza. La *vida humana* es el objeto material, tanto de la economía como de la teología, por eso Hinkelammert pone a estas dos ciencias a dialogar entre sí, cada una desde su perspectiva propia.

El libro concede una importancia decisiva a la perversión del cristianismo en la construcción de la cristiandad constantiniana y del imperio cristiano. La filosofía grecorromana permitió al cristianismo pensar toda su tradición, no ya desde el pobre o la vida humana, sino desde el poder, desde la ley, desde el alma, pensada en su relación con el cuerpo como el amo al esclavo y el varón a la mujer. La teología del poder llegó a ser la ortodoxia, y la tradición apostólica la herejía. Los cuatro primeros concilios ecuménicos de los siglos IV y V reemplazaron de hecho a los cuatro evangelios.

Hinkelammert insiste sobre todo en la inversión del pensamiento de Pablo de Tarso y de Juan. En el pensamiento original de Pablo, el cumplimiento de la Ley como algo absoluto es lo que hace revivir el Pecado y la Muerte. La inversión de la teología de Pablo identifica el pecado y la muerte con la transgresión de la ley. Hinkelammert analiza la legitimación del sistema económico y cultural actual en esta inversión de la teología paulina. En su libro, Hinkelammert estudia de manera especial el pensamiento de Juan y rechaza tajantemente que este evangelio sea antisemita. El antisemitismo moderno busca legitimizarse (y ocultarse) en una lectura antisemita del Evangelio de Juan, así como el autoritarismo occidental busca legitimizarse en una lectura de Pablo que ubica la salvación en el cumplimiento de la ley. En síntesis: la cristiandad occidental se funda en una profunda y peligrosa perversión del pensamiento cristiano original, tal como se expresa principalmente en Pablo y Juan.

La perversión del pensamiento de Pablo y de Juan es un anticristianismo que nace dentro de la tradición cristiana. La cristiandad y el imperio cristiano se legitiman internamente pervirtiendo la teología apostólica original. El cristianismo del poder y de la ley es un anticristianismo al interior del cristianismo. Pero ahora, según Hinkelammert, surge una corriente anticristiana desde fuera. Se destruye el cristianismo, no pervirtiéndolo en su contrario dentro de un imperio cristiano, sino destruyéndolo desde fuera simplemente por ser cristiano Es un ataque desde un mundo ya poscristiano.

En este ataque desde fuera, Hinkelammert analiza a Nietzsche de una manera muy novedosa e interesante para la Teología de la Liberación. Veamos una cita de este autor:

> El cristianismo ha difundido deliberadamente el veneno de la doctrina de los derechos iguales para todos... esto significa que se ha exacerbado el ánimo de la plebe contra nosotros, los aristócratas del pensamiento, hombres liberales y alegres por el saber, en cualquier parte del mundo en que nos hallemos. El cristianismo ha combatido nuestra felicidad en la tierra. Otorgar la inmortalidad a Pedro y Pablo, ha sido el atentado más monstruoso y perverso contra la parte más noble de la humanidad [6].

Pedro y Pablo es aquí cualquiera, los pobres, los desechables. Para Nietzsche, los textos originales del cristianismo, escritos desde los pobres, son un atentado monstruoso y perverso contra el mundo dominante. Nietzsche ataca al cristianismo justamente por ser una religión de los pobres, de los oprimidos, de los fracasados:

---

[6] Citado por Hinkelammert, *op. cit.*, pág. 101, nota 4.

> El cristianismo, nacido de raíces judías, inteligible únicamente como planta de aquel suelo, representa el movimiento de oposición contra toda moral de *cría*, de *raza* y de privilegio. Es la religión *antiaria* por excelencia, la transmutación de todos los valores arios, el triunfo de las evaluaciones de los menesterosos, el evangelio de los pobres y de los humildes proclamando la insurrección general de todos los oprimidos, de todos los miserables, de todos los fracasados; su insurrección contra la raza, la inmortal venganza de los menesterosos convertida en *religión del amor*[7].

Nietzsche es un antijudío furioso, porque ve en el judaísmo la raíz del cristianismo. Éste es perverso por ser el "evangelio de los pobres". Ya Celso, en el siglo II, despreciaba el cristianismo por ser una religión de 'mujeres y esclavos'.

Un aporte fundamental de Hinkelammert en el libro que analizamos es su estudio del antisemitismo. El imperio cristiano, al afirmar el carácter absoluto de la Ley y del Templo por encima de la vida humana concreta, negó las raíces judías del cristianismo, hizo una interpretación antijudaica del cristianismo. El Nuevo Testamento, pensado desde el carácter absoluto de la Ley y del Poder, es contrapuesto a la tradición judía expresada en el así llamado 'Antiguo' Testamento. Se oculta que Jesús, Juan y Pablo son judíos antes de ser 'cristianos'. Es importante pensar a Jesús 'antes del cristianismo' [8]. El movimiento de Jesús nace de la tradición liberadora del Éxodo, de los profetas y de los sabios de Israel. Jesús ratificó esta tradición: 'misericordia quiero y no sacrificio', 'el sábado ha sido hecho para el ser humano y no éste para el sábado', etc. Toda la tradición bíblica es una dura crítica contra el poder teocrático de la monarquía, de la ley y del templo, y una afirmación clara del carácter absoluto de la vida.

Toda esta tradición es el 'semitismo' que el antisemitismo del imperio cristiano niega tan radicalmente. Cuando no lo puede negar lo espiritualiza, lo oculta o lo tergiversa. La cristiandad antisemita se funda en una tradición 'ortodoxa', depurada de todas las 'herejías' exódicas, proféticas, apocalípticas, evangélicas y apostólicas fundantes del cristianismo original. Toda la teología de la creación, de la tierra, de la liberación, de la primacía del pueblo y de la vida sobre el templo, del carácter absoluto de la vida humana en su corporeidad, y de la libertad humana frente a la ley, todo esto es considerado materialismo, rebeldía, soberbia y pecado,

---

[7] Citado por Hinkelammert en su artículo "La negativa a los valores de la emancipación humana y la recuperación del bien común", en *Pasos* (San José, DEI) No. 90 (julio-agosto, 2000), págs. 19s.

[8] Albert Nolan, *Jesús antes del cristianismo*. Santander, Sal Terrae, 1981.

propio de la tradición judía que el cristianismo tendría que sustituir. Jesús identificó con claridad el Reino de Dios con la vida de los pobres y enfermos. La cristiandad abandona esta perspectiva judía 'materialista' del Reino y lo espiritualiza identificándolo con el Poder, con el Templo y con la Ley. Todos los movimientos cristianos de liberación, y la misma Teología de la Liberación, son vistos como herejía judaica, como 'locura judaica'.

El análisis que Hinkelammert hace del antisemitismo del siglo XX es muy iluminador para entender la actitud de la Iglesia de Cristiandad contra la Teología de la Liberación. Para los nazis, el judaísmo es la raíz de todas las utopías cristianas, liberales y socialistas. El comunismo es 'bolchevismo judío'. El antisemitismo inspira la guerra a muerte contra todas las corrientes liberadoras de los últimos siglos. De esta forma, el antisemitismo se transforma en anti-utopismo, anti-socialismo, anti-Teología de la Liberación.

La cristiandad busca destruir, con el antisemitismo y sus derivados modernos, a todos los enemigos *internos* de esta cristiandad. La Iglesia Católica, cuando busca deslegitimar y destruir de modo definitivo a la Teología de la Liberación, corre el peligro de pasar con rapidez de una actitud antiliberación, a una actitud antiutópica y finalmente antisemita, negando así las raíces mismas de sus orígenes judíos, evangélicos y apostólicos. Esta eliminación de los enemigos *internos* de la Iglesia de la Cristiandad la debilita de manera decisiva frente a los enemigos *externos*, los que como Nietzsche, pasan directamente de un antijudaísmo a un anticristianismo absoluto y radical. Entonces, las tan anunciadas muertes de la utopía, muerte del socialismo, muerte de la Teología de la Liberación, llegan a ser en definitiva, de forma directa y absoluta, la muerte de Dios. De la Cristiandad antisemita se pasa de manera directa a la poscristiandad absoluta. La Iglesia así 'liberada' de la Teología de la Liberación, queda atrapada en un mundo poscristiano que no necesita en modo alguno del cristianismo ni de la Iglesia. Ésta se torna insignificante, pero está feliz de haber 'derrotado' a la Teología de la Liberación.

El actual sistema de globalización y de economía de libre mercado se piensa a sí mismo como una sociedad perfecta. Los problemas del mercado se solucionan con más mercado. Recordamos otra vez lo que Hinkelammert nos dice sobre el dicho legendario de Pirro después de su victoria: "otra victoria así y estoy perdido". El capitalismo, después de su victoria sobre el socialismo, quiere ahora otra victoria: la destrucción de toda corriente de resistencia y de liberación contra el sistema dominante actual. El sistema está probando hasta dónde puede llegar. El límite de resistencia de una tabla se conoce cuando la tabla se rompe. De igual forma, el sistema conocerá hasta dónde puede llegar cuando se rompa y explote, sin embargo ya será demasiado tarde. De nada

sirve dialogar con un suicida, cuando éste ya ha saltado por la ventana.

Algo semejante ocurre con el poder central de la Iglesia Católica: está viendo hasta dónde puede llegar en su negación radical de la Teología de la Liberación y en la afirmación de una nuevo modelo de Iglesia donde la Ley, el Dogma y el Poder sean seguros e incuestionables. Este modelo de Iglesia sabrá hasta dónde puede llegar, cuando ya solamente quede *Ley-Dogma-Poder,* y no exista ya más *Agape-Logos-Pneuma* (Solidaridad-Palabra de Dios y Espíritu Santo), que es la realidad misma de Dios revelada en la historia del Pueblo de Dios. Esta Iglesia no se contenta con destruir la Teología de la Liberación, sino que quiere construir un modelo de Iglesia donde nunca pueda surgir en el futuro una Teología de la Liberación. Esta Iglesia no se percata que ella misma se está transformando en la tumba de Dios. Será una Iglesia poderosa que lo tendrá todo, excepto a Dios.

El libro de Franz Hinkelammert sobre el grito del sujeto desarrolla a lo largo de todas sus páginas un camino de esperanza: el futuro de la humanidad está en la construcción de una sociedad donde quepan todos y todas y que esté en armonía con la naturaleza. Cuando el asesinato es suicidio, la única alternativa es no matar. Mientras haya exclusión y destrucción de la naturaleza, no puede haber vida feliz para nadie. Por eso, la única racionalidad posible es la racionalidad de vida para *todos.* Y esa racionalidad puede irse construyendo ya en miles de experiencias que la hacen visible y creíble, y que orienten la historia hacia la utopía de una vida plena para todos y todas. En el espacio de la teología es urgente rescatar la tradición bíblica desde el Génesis hasta el Apocalipsis, en la perspectiva liberadora de Jesús, Pablo y Juan, como tradición fundante del cristianismo. Esa tradición bíblica puede ser vivida desde ahora en pequeñas comunidades que hacen visible y creíble la utopía de la Nueva Jerusalén y de la Nueva Creación, y dan sentido a la historia con esa dirección utópica.

La contribución de Hinkelammert a la crítica latinoamericana al neoliberalismo

Jorge Vergara

1. Introducción

El principal objetivo de este ensayo es el de mostrar la relevancia teórica, política y ética de la contribución de Franz Hinkelammert a la crítica a la teoría neoliberal. Su aporte a esta tarea intelectual —que viene realizando rigurosa y sistemáticamente desde 1970 hasta ahora— constituye el cuestionamiento más radical a dicha teoría, entre los que han realizado un conjunto de teólogos, economistas, sociólogos y filósofos críticos, desde América Latina, en las décadas de los ochenta y noventa. La complejidad, extensión y riqueza de esta crítica requeriría un estudio especial que abarque gran parte de la obra del autor. Este ensayo solo querría ofrecer un esbozo necesariamente esquemático, una exploración conceptual preliminar, en la cual se sugieren algunas pistas a seguir y se adelantan algunas conjeturas interpretativas.

Se inicia con la descripción de algunos aspectos de la situación intelectual de los años ochenta, cuando el neoliberalismo fue introducido en América Latina. A continuación, se ofrece una caracterización general de la crítica latinoamericana al neoliberalismo, y se muestran algunos de sus aspectos. En la tercera parte de este

ensayo se exponen algunos de los temas centrales de la contribución de Hinkelammert a dicha crítica.

El inicio de las reformas neoliberales en América Latina, en Chile, en el decenio de los setenta, produjo desconcierto entre los intelectuales críticos de nuestra región, por el escaso conocimiento de la obra de sus principales autores: Hayek, Friedman, Alberts, Buchanan, Tullock, etc., y de Ritter y Popper en la medida en que sus pensamientos coinciden con el de Hayek. Asimismo, resultaba difícil comprender que quienes se decían liberales pudieran apoyar dictaduras militares, las cuales negaban los que creíamos eran los principios fundamentales de todo liberalismo: democracia, estado de derecho, respeto de los derechos humanos, división de poderes del Estado y otros.

Durante los siglos XIX y XX el liberalismo fue la más influyente teoría política, sobre la sociedad y el hombre, en América Latina, tanto en el período oligárquico, que se extiende en la mayoría de los países de la región hasta las primeras décadas del siglo XX, así como en la fase de los Estados populistas. Sin embargo, siempre estuvo en competencia y/o pugna con otras concepciones políticas y sociales: el conservadurismo, y posteriormente, en el siglo XX, con el anarquismo, el marxismo, el populismo peronista, varguista y otros, el social-cristianismo, etc.

Pese a su importancia, nuestro conocimiento teórico sobre el liberalismo era, en general, impreciso y con frecuencia confuso, y estaba condicionado por las precisas modalidades históricas que el liberalismo fue asumiendo desde la Independencia. Antes del decenio de los ochenta, el pensamiento neoliberal era muy poco conocido en América Latina y España. *Los fundamentos de la libertad,* una de las principales obras de Hayek, de 1959, fue recién vertida al castellano en 1975, y solo en 1981 fue publicada la primera traducción completa de *La sociedad abierta y sus enemigos* de Popper, de 1945. Apenas a fines de los años setenta el pensamiento neoliberal empieza a ser difundido sistemáticamente en América Latina desde centros especializados, universidades y medios de comunicación (Vergara, 1991).

Esto sucedió también en Francia, donde el pensamiento neoliberal no fue conocido, salvo por especialistas, y las traducciones de sus obras se iniciaron en la década de los ochenta. Igualmente, el descubrimiento del pensamiento político de Hayek, en los países anglosajones, se produce en esa década (Gray, 1986; Gamble, 1996). Hasta finales de los años ochenta, el pensamiento político neoliberal no era considerado significativo por los principales teóricos de la democracia: Norberto Bobbio, Robert Dhal, David Held, Crawford Macpherson y Giovanni Sartori (Vergara, 1999).

En importante medida, la aprehensión del pensamiento neoliberal en América Latina no ha producido autores ni obras signi-

ficativas. Los neoliberales latinoamericanos dirigen los ministerios de Hacienda y Economía, las grandes empresas y los más importantes medios de comunicación, y una parte pequeña de ellos se dedica a la enseñanza de la economía. La mayor parte de los articulistas del principal libro colectivo sobre pensamiento neoliberal latinoamericano son políticos, periodistas, empresarios o profesionales de la gestión, y muy pocos de ellos son investigadores (Levine (ed.), 1992).

Podría decirse que esto ha sucedido en América Latina con todas las teorías políticas y sociales; existe mayor facilidad para adoptar tradiciones teóricas y usarlas para fines prácticos, que para establecer una relación autónoma con ellas, para reconstruirlas o adaptarlas creativamente desde una reflexión sobre sus objetos científicos y desde el contexto cultural y social propio (Vergara, 1989). En ello inciden, de una parte, la persistencia de la ilusión, creada ya en la época colonial, de la plena aplicabilidad a nuestras sociedades de las concepciones y teorías originadas en otros contextos culturales y sociopolíticos. Esta tendencia se ve reforzada, en el caso del neoliberalismo, por sus pretensiones de universalidad irrestricta: éste se autodefine como una teoría económica y social aplicable a toda sociedad. De otra parte, y directamente ligada con la anterior, en nuestra región es muy fuerte la tendencia hacia la acción política y social que lleva a convertir las concepciones y teorías recibidas en orientaciones prácticas, lo cual obstaculiza una recepción reflexiva y crítica de ellas.

Desde los decenios de los sesenta y los setenta, y en directa relación con la crisis de larga duración, o "segunda crisis de la modernidad", que estamos viviendo en América Latina, se ha producido un proceso de maduración intelectual que se expresa en dos niveles articulados (Larraín y Vergara, 1998). Por una parte, hemos sido capaces de crear teorías y concepciones científico sociales las cuales, aunque se relacionan con las tradiciones intelectuales internacionales, constituyen aportes propios: sociológicas (verbigracia Cardoso, Quijano), antropológicas (Ribeiro, García Canclini), económicas (Furtado, Prebisch), de ciencia política (Lechner, O'Donnel), comunicacionales (Barbero, Veron), epistemológicas (Fals Borda, Zemelman), filosóficas (Zea, Roig), teológicas (Gutiérrez, Hinkelammert), literarias (Guzmán, Rama) (Sonntag, 1988; Vergara, 1989 y 1991). De otra parte, se ha desarrollado una crítica, pero también una incorporación, de relevantes teorías internacionales: marxismo (verbigracia Aricó, Hinkelammert, Lander), teorías del desarrollo (verbigracia Elizalde, Sunkel) y de autores como Gramsci (Vergara, 1989).

Nuestra imagen del liberalismo del siglo XIX, en los aspectos políticos, estaba ligada a la lucha contra el autoritarismo presidencialista y la superación del Estado confesional de los conservadores;

en lo cultural al laicismo, la educación pública, la libertad de expresión; y en lo económico al "librecambismo" o "liberalismo manchesteriano" (Larraín y Vergara, 1998). En el siglo XX dicha representación se identificó con el tema de la democracia, la lucha contra las dictaduras, el Estado de derecho, el intervencionismo estatal, el Estado keynesiano. Los autores considerados eran Laski, Dewey, Keynes, Aron y otros. Es necesario señalar que, a diferencia de lo sucedido en diversos países de Europa, el liberalismo latinoamericano, en la mayor parte de los países, fue una posición política elitista que se conservadurizó. De este modo, en los años sesenta y setenta el liberalismo aparecía, en la mayoría de los países de la región, como una forma de conservadurismo político y social.

2. La crítica latinoamericana al neoliberalismo

Los críticos del neoliberalismo se han mostrado más creativos que sus partidarios. Desde la década de los ochenta hasta ahora, viene realizándose desde América Latina una significativa y diversificada crítica al neoliberalismo en dos niveles: respecto de las consecuencias sociales de la modernizaciones neoliberales de las sociedades de la región, y sobre la teoría neoliberal, y de la epistemología y teoría política de Popper —que aunque no se le podría considerar un neoliberal en todos los aspectos de su pensamiento, ha hecho aportes significativos al desarrollo de esta teoría (Vergara, 1991; Schuster, 1992; Perona, 1993). La primera es la más difundida y conocida, en la medida en que ha sido posible, dada la escasa apertura de los medios de comunicación a estos cuestionamientos.

Esta forma de crítica ha sido relativamente exitosa en muchos países como Argentina, y en menor medida en Chile, en los cuales la expresión 'neoliberalismo' ha adquirido un sentido negativo; pese al esfuerzo conjunto de los sectores empresariales, los gobiernos y gran parte de los medios de comunicación para convencer a la población de las futuras consecuencias positivas de las reformas neoliberales. En varios países latinoamericanos como Argentina, Bolivia y Chile, podría decirse que gran parte de la población en grados, y distintos modos y niveles, cuestiona las modernizaciones neoliberales.

Chile es un caso paradigmático en este sentido, pues ha tenido la modernización neoliberal más ortodoxa, coherente y radical, aplicada durante más de veinticinco años, y en cierto sentido, la más exitosa, medida en los indicadores macroeconómicos tradicionales: crecimiento del PGB, tasa de desempleo, crecimiento de las exportaciones, balanza de pagos, etc., e incluso con los indicadores del PNUD: expectativas de vida, niveles de alfabetismo, de esco-

laridad, ingreso per cápita y otros. No obstante, existe un profundo malestar en la sociedad chilena. El 65% de la población piensa que el sistema económico es injusto; las principales instituciones políticas y económicas carecen de credibilidad, ya que la mayoría piensa que "solo persiguen sus intereses": las empresas (79,5%), las asociaciones de empresarios (59,6%), el Congreso (74,9%) y los partidos políticos (65,1%) (PNUD, 1998: 137s.). El 82,9% de la gente cree que actualmente los chilenos no viven más felices que en el pasado (PNUD, 1998: 53; Vergara, 2000).

Los sectores políticos, intelectuales, sociales y religiosos que han realizado la crítica a los efectos sociales de la modernización neoliberal han variado con el tiempo. Durante la década de los ochenta, por ejemplo, se diría que eran muchos más los intelectuales y cientistas sociales que participaban en ella. A nivel político, el justicialismo y los partidos socialdemócratas chilenos abandonaron por completo dicho cuestionamiento cuando llegaron al poder a finales de esa década o comienzos de la de los noventa. La mayor parte del episcopado católico de la región ha dejado de objetar las consecuencias sociales de las reformas neoliberales. El Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) ha hecho algunos aportes significativos en Argentina y Chile. La actual posición de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) es cercana al neoliberalismo, y su propuesta de crecimiento productivo con equidad no parece haber tenido mayor influencia en la región. En general, podría decirse que el neoliberalismo ha cooptado la mayor parte de las élites empresariales, políticas, intelectuales y religiosas latinoamericanas.

Dicha integración no es casual, sino que corresponde a una estrategia exitosa que fue diseñada ya desde los orígenes de la corriente neoliberal en 1947. Ella partió a la coopción de los empresarios y grupos económicos, los partidos políticos, los organismos internacionales, las iglesias cristianas, y ha continuado en la búsqueda del creciente control de los medios de comunicación, editoriales, las universidades, y en general de toda la producción de conocimientos y representaciones sociales (Hinkelammert, 1989). En estas condiciones, parte importante de las críticas a su destructividad social provienen actualmente de los movimientos sociales, de centros como el DEI, algunos cientistas sociales críticos y de algunos partidos de izquierda.

El segundo tipo de cuestionamiento se refiere a la teoría neoliberal en sus distintos aspectos. Esta crítica ha tenido una limitada difusión por varias razones: por su carácter teórico, que limita su accesibilidad, incluso al lector universitario, pues supone un conocimiento de su objeto, la teoría neoliberal, que no es frecuente; y también por un problema práctico: estos textos críticos no ha aparecido en las editoriales que tienen distribución continental.

Esta crítica, que empezó a realizarse en los años ochenta, ha tenido un carácter multidisciplinario, y en ella puede incluirse el cuestionamiento al pensamiento de Popper que, en aspectos centrales de su pensamiento, coincide o es complementario con el de Hayek. Una muestra de esta conexión es que los neoliberales latinoamericanos hacen suyo el concepto popperiano de 'sociedad abierta' (Levine, 1992). Han participado en esta tarea crítica, economistas, sociólogos, politólogos, filósofos, teólogos y otros investigadores, de distintos países de la región: Atilio Borón, Wim Dierckxsens, Alfredo Eric Calcagno, Alfredo Fernando Calcagno, Renato Cristi, Enrique Dussel, Ana María Ezcurra, Raúl Fornet-Betancourt, Helio Gallardo, José Fernando García, Ricardo Gómez, Francisco Gomezjara, Herminia Foo, Norbert Lechner, Jorge Millas, Jorge Mera, Raúl Prebisch, Pablo Richard, Julio de Santa Ana, Félix Schuster, Elsa Tamez, Jorge Vergara y otros. Franz Hinkelammert es el principal de estos investigadores críticos.

Puede verse en este listado provisional que los investigadores del DEI han tenido un papel relevante, y parte importante de estos textos han aparecido en los libros y revistas de su editorial. Asimismo, la CLACSO, en el decenio de los ochenta, auspició u organizó seminarios de análisis crítico del neoliberalismo y del pensamiento de Popper, y en los congresos de la Asociación Latinoamericana de Sociología se han presentado diversos trabajos de crítica al neoliberalismo (*Crítica y Utopía* No. 12, 1984; Vergara, 1991; Alas, 1992).

Los referidos autores han mostrado que el neoliberalismo no es solamente una teoría económica, sino una concepción del conocimiento, del ser humano, de su libertad e igualdad, de la sociedad, la historia, el derecho, y otros aspectos; asimismo, que contiene supuestos teológicos (Hinkelammert, 1984; Vergara, 1984 y 1991). En suma, que tiene la pretensión de ser una cosmovisión que responde a las principales preguntas sobre el ser humano, el sentido de la vida humana, la sociedad y sus principales subsistemas. Seguidamente, ellos cuestionaron los distintos aspectos de dicha teoría de modo radical, en el sentido de ir a la raíces, a los principios teóricos, en que se basa la discursividad neoliberal.

Solo excepcionalmente los autores neoliberales o cercanos a esta corriente han tratado de responder a estas críticas. Muestra de ello es que el libro *El desafío neoliberal*, que reúne artículos de los principales neoliberales latinoamericanos, no menciona a ninguno de los autores incluidos en el listado precedente (Levine, 1992). En general, esta crítica precedió a la de autores del Norte, europeos y norteamericanos, entre los que se cuentan Tony Andréani, Perry Anderson, Pierre Bourdieu, Robert Castel, Ralf Dahrendorf, John Galbraight, Crawford Macpherson y Chantal Mouffe. Esto se explica por una diferente situación histórica: la modernización neoliberal

como "ajuste estructural" se aplicó primero en América Latina, y de una forma mucho más profunda que en Europa, y fue puesta en práctica de modo temprano y radical por la dictadura de Augusto Pinochet a mediados de los años setenta.

Ciertamente que el diseño antecedió la práctica, y se encuentra no solo en las obras de Hayek y Friedman, sino en la llamada teoría del desarrollo de la Escuela de Chicago, al igual que en los informes de la Comisión Trilateral, y en las obras de Brzezinsky, su principal ideólogo, a comienzos del decenio de los setenta. En esos textos se declara la obsolescencia de los Estados nacionales de los países periféricos para articular sus economías a la de los países centrales, y su sustitución por las empresas transnacionales. Asimismo, se considera que las medidas proteccionistas obstaculizan la 'interdependencia', por ello las economías periféricas deben abrir unilateralmente sus mercados al comercio internacional, y a las empresas transnacionales (Hinkelammert, 1977: 127-166).

Varios de estos autores, especialmente Hinkelammert, han cuestionado con importantes argumentos las pretensiones de cientificidad del neoliberalismo. Este aspecto es de mucha importancia, porque la apelación a la cientificidad ha sido uno de los principales argumentos de legitimación que ha usado esta doctrina, inclusive para invalidar cualquier crítica proveniente de otras teorías, puesto que el neoliberalismo se autodefine como la única teoría económica científica. Popper, por su parte, avaló dichas pretensiones, en vista de que siempre puso como ejemplo de cientificidad social la teoría económica neoclásica.

Los autores mencionados han refutado las pretensiones de validez de las diversas concepciones que constituyen la teoría neoliberal. Mencionaremos algunas de estas refutaciones. Se ha cuestionado el individualismo metodológico de Popper, que Hayek ha incorporado a sus teorías, porque no permite comprender las relaciones sociales (García, 1992 y 1994). La concepción individualista posesiva del ser humano como un ser egoísta, guiado por la racionalidad mercantil, cuya relación básica con la realidad es la de propiedad, ha sido cuestionada por muchos pensadores modernos, y sobre todo por los anarquistas, Marx, los principales autores del liberalismo democrático y otros. Además, se trata de una concepción metafísica proveniente del liberalismo clásico de los siglos XVII y XVIII (Vergara, 1984).

La concepción del ser humano como ser de normas y tradiciones es de carácter conservador; es un supuesto conservador, y busca evitar el análisis crítico de las tradiciones y olvida que las normas son habitualmente interiorizaciones de relaciones de poder y obstáculos a la libertad humana (Vergara, 1984). La exclusión de la dimensión positiva de la libertad, en la concepción neoliberal de libertad, es pseudoaxiomática e injustificada. Hayek no consigue

elaborar un concepto consistente de libertad negativa y la diluye en la casuística (Millas, 1983).

La concepción de la ley de Hayek se contrapone a la de (San) Pablo, pues éste rechaza toda ley que domina y esclaviza a los seres humanos, que constituye un orden ciego que no toma en cuenta las situaciones, los lugares y los tiempos. Justamente, éste es el orden social autorregulado que propicia Hayek. Cuando la ley es

> ...elaborada para regular las relaciones humanas para el bien de todos y todas es buena, justa y santa. Pero, en el momento en que se coloca por encima de los seres humanos y es absorbida por el pecado, se vuelve negativa (Tamez, 1997: 15s.).

El neoliberalismo ha pretendido, como ya lo intentó el liberalismo clásico, fundar su concepción del Estado y la sociedad en una antropología. Sin embargo no ha podido evitar la circularidad, pues forma su concepción del ser humano extrapolándola de las relaciones sociales existentes (Macpherson, 1962; Vergara, 1984).

El neoliberalismo se autodefine como filosofía de la libertad, pero es incompatible con la concepción actual de los derechos humanos, entendidos como derechos básicos, económico-sociales, políticos y culturales. Tampoco acepta el derecho a la vida de todos, ya que somete la vida humana a la lógica de reproducción de la lógica del mercado (Mera, 1983). Es un error del neoliberalismo considerar la racionalidad formal como un juicio neutral que haría del mercado "un imperativo técnico", porque, como lo ha mostrado Weber, la racionalidad formal del mercado está unida a un conjunto de condiciones materiales puesto que los precios son resultado de luchas y compromisos;

> ...el cálculo riguroso del capital está vinculado (...) a la existencia de una relación de dominación (Lechner, 1986: 241).

Del mismo modo, el rechazo de la justicia social o distributiva se dirige a la vez contra la racionalidad material de las masas y su participación política que le permite mejorar sus condiciones de vida. El programa de Hayek de "derrocar la política", implica dejar de intentar determinar colectivamente los medios de vida, y desorganizar todos los grupos que puedan oponerse al reordenamiento capitalista; busca atomizar el proceso económico y eliminar la responsabilidad social (Lechner, 1986).

Sus principales leyes carecen de validez universal, en vista de que las condiciones y estructuras de las economías periféricas impiden que se produzcan las condiciones de equilibrio pronosticadas por la teoría (Prebisch, 1981a). Los neoliberales exaltan los derechos individuales, no obstante, en las condiciones de las economías periféricas, la aplicación de esta teoría lleva a la

restricción de la libertad y la violación de dichos derechos (Prebisch, 1981b). El monetarismo propicia la acumulación puramente monetaria, la cual

> ...es, una acumulación de "capital desempleado", que deja de ocupar el trabajo (productivo) a partir de apuestas sobre la explotación más intensa de ese trabajo en el futuro; (...) y mientras tanto hace la guerra (de clases desde arriba), mediante una progresiva concentración de la riqueza ya existente (Dierckxsens, 1997: 19).

El concepto de Hayek de democracia es abstracto, mínimo, opuesto al del liberalismo democrático y a toda forma de socialismo; excluye su dimensión social, económica y todo proceso de democratización. La reduce a un mero método político y la somete al sistema de tradiciones, especialmente al mercado (Vergara, 1984 y 1999). Popper propone un concepto de democracia que no se basa en la soberanía popular, sino en "la fe en la razón y en el humanitarismo", y que solo puede realizarse mediante la ingeniería social fragmentaria. Además, su paradoja de la tolerancia: no podemos ser tolerantes con los intolerantes, otorga al Estado la capacidad de prohibir por la fuerza asociaciones consideradas contrarias al racionalismo crítico (García, 1992). Hayek ha criticado el decisionismo de Schmitt, sin embargo ha hecho suyas muchas de las tesis del principal teórico político del nacional-socialismo. Es así que Hayek reitera las críticas de Schmitt a la democracia parlamentaria. Igualmente, Hayek

> ...acepta sin reservas el principio schmitiano según el cual la democracia y el liberalismo son respuestas independientes a cuestiones desconectadas lógicamente.

Y más aún, hace suya la concepción de Schmitt de que la "verdadera soberanía" consiste en la capacidad de decretar el estado de excepción y suspender la aplicación de cualquier parte de la constitución (Cristi, 1993: 77).

Existe una utopía neoliberal, aunque ella no sea explícita, y consiste en el proyecto de funcionalización de todas las relaciones sociales a la lógica del mercado,

> ...la racionalidad formal como ley absoluta, eliminando todo conflicto entre postulados materiales contrapuestos, o sea aboliendo la política (Lechner, 1986: 241).

Existe una "utopía política" (Hayek) neoliberal que consiste en entregar en forma exclusiva la facultad legislativa a representantes elegidos solo entre "los más exitosos" (Hayek). Esta propuesta

explicita el carácter político de la teoría neoliberal. Se trata de una ideología de dominación de la mayoría por la minoría de la élite del mercado, la cual se funda en la atribución pseudoaxiomática de un "Personal Knowledge" (M. Polanyi, 1966), obtenido en la experiencia práctica del mercado. Dicho saber superior sería el conocimiento intuitivo "de las normas abstractas" que rigen la vida social, las que los capacitaría para dictar las leyes necesarias para estimular la competencia y el mercado, de los cuales dependería el bienestar de todos (Vergara, 1999).

El neoliberalismo ha hecho un aporte relevante a las estrategias de globalización. El actual diseño de relaciones internacionales de la Administración Clinton es un

> ...programa neoliberal-conservador que propone o impulsa un modelo de sociedad, que es integral (no solo económico) y, a la vez mundial —un proyecto de homogeneización planetaria En este doble sentido conforma un macrorrelato, un paradigma universal, un esfuerzo totalizador típico de la Modernidad e inédito en su alcance (Ezcurra, 1997: 19).

Una parte importante de los estudios que hemos citado forman parte de proyectos de investigación más amplios, los cuales son contribuciones al desarrollo de las ciencias sociales en este período. Otra de las características de estos trabajos es la notable concordancia entre los distintos autores, reconociendo las diferencias entre los autores cristianos y los laicos, y considerando que provienen de contextos nacionales y profesionales diversos. No se podría explicar esto únicamente por influencias, porque solo en algunos casos los autores conocían los trabajos de otros. Tampoco puede explicarse por la común adhesión a algun(os) paradigma(s) científico(s) social(es), justamente porque se trata de un período en que éstos han entrado en crisis. Esta concordancia parece deberse a una razón más profunda. Estos autores críticos participan de ciertos supuestos culturales, los cuales constituyen un cierto sentido común compartido, un horizonte de sentido.

Señalemos algunos de ellos, de modo conjetural:

a) El individuo no se reduce, ni podría reducirse, a su dimensión económica, puesto que nuestra experiencia personal y social nos revela identidades sociales tensionadas y complejas.
b) Somos miembros de una comunidad social, aunque ella se encuentre fragmentada, en la cual las relaciones de solidaridad son necesarias no solo prácticamente; no podemos aceptar que la vida social llegue a regirse por las supuestas leyes del darwinismo social y el radical antihumanismo neoliberal.
c) La complejidad, heterogeneidad y diferenciación cultural, social y económica de las sociedades latinoamericanas, no

puede ser aprehendida mediante una teoría social abstracta y esquemática que concibe la sociedad como un sistema de tradiciones que tiene al mercado como su núcleo central.
d) En América Latina el papel del Estado ha sido relevante desde sus orígenes; nuestras naciones se constituyeron a partir de proyectos estatales y, siendo relativamente débiles las sociedades civiles, el Estado ha sido, en cierta medida, síntesis y organizador de la sociedad civil. El Estado mínimo neoliberal ha implicado la privatización del Estado y del poder social en las élites políticas y económicas (García de la Huerta, 1999).

Conviene señalar que la crítica latinoamericana del neoliberalismo, la cual hemos ejemplificado con algunos de sus textos, forma parte de un proceso de (re) descubrimiento y análisis de diversas variantes del pensamiento conservador y tradicional, habitualmente ignoradas o minimizadas por los intelectuales críticos en América Latina. Estos estudios críticos comprenden el catolicismo tradicional, realizado principalmente por los teólogos de la liberación, el discurso y la practica de las iglesias, las concepciones conservadoras, el decisionismo de Schmitt, las doctrinas de seguridad nacional y la geopolítica en la región, la evolución del pensamiento militar, etc.

3. El aporte de Hinkelammert al cuestionamiento de la teoría neoliberal

La refutación de Hinkelammert a la teoría neoliberal, presenta características distintivas dentro del contexto de la crítica latinoamericana. Se inicia tempranamente, en 1970, con la publicación de *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*, y se ha realizado a lo largo de treinta años. Dicho libro expone los resultados de una investigación teórica sobre el liberalismo y el marxismo como "ideologías del desarrollo". Esto es, como teorías que inciden en

> ...la formación de una conciencia social y cultural adecuada al proceso estructural de desarrollo, (...) [y que] son parte integrante del mismo proceso de desarrollo y que tienen una importancia especial (1970: 8).

En la citada obra, el neoliberalismo aparece como una reestructuración de la teoría neoliberal que intenta reaccionar frente a los cuestionamientos del pensamiento crítico de Marx, los socialistas y los autores liberales democráticos.

Su crítica al neoliberalismo es parte constitutiva de la elaboración de su pensamiento, y no es una mera invalidación o refutación

de esa teoría. Como negación concreta de la misma, como explicitación de sus debilidades e inconsistencias, de sus limitaciones para comprender las realidades que analiza, conlleva a la vez no solamente un requerimiento de nuevas respuestas teóricas, sino una apertura y complejización del propio pensamiento que se potencia en dicho proceso.

Hinkelammert es consciente de esta dialéctica de transformación de la negación concreta en afirmación, de este proceso de "destrucción creadora". Por ejemplo, en su propuesta de "la ética del bien común", señala que

> ...ésta surge como consecuencia de la experiencia de los afectados por las distorsiones que el mercado produce en la vida humana y de la naturaleza: si las relaciones mercantiles no produjeran tales distorsiones en la vida humana, no habría tampoco ninguna ética del bien común; la ética del mercado sería suficiente (1997: 32).

Como ha dicho en otra ocasión, la teoría que se efectúa desde la crítica de lo existente y de sus discursos, permite no quedar atrapado en esa realidad, sino que descubriendo sus potencialidades, hace posible pensar otra realidad ("Entrevista a F. Hinkelammert", en Gomariz y Vergara, 1993).

Esta dialéctica de construcción del discurso teórico se encuentra en muchos teóricos europeos de las ciencias sociales y la filosofía. Hegel, Marx, Habermas, Deleuze, son buenos ejemplos de ella. Sin embargo no es frecuente en los teóricos latinoamericanos, los cuales, frecuentemente, elaboran su discurso sin una significativa y explícita relación con el de los otros; como un monólogo que, a menudo, intenta fundar o refundar las ciencias o la filosofía. En esta orgullosa o temerosa soledad, en la que parece estar presente la imagen del pensador romántico, se pierde la posibilidad de establecer una relación crítica con los textos de los otros, que potencie y estimule el propio pensamiento. Estos hábitos intelectuales expresan la debilidad de los procesos de construcción de comunidades de investigadores en nuestra sociedades.

En el cuestionamiento de Hinkelammert del neoliberalismo, quizá podrían distinguirse dos épocas. La primera iría desde 1970 hasta 1984, cuando publica *Crítica a la razón utópica* En ese período desarrolla la parte substancial de su crítica a la teoría neoliberal. En los años posteriores, este cuestionamiento está incorporado a diversas temáticas económicas, políticas y teológicas, como un *leit motiv* que se halla presente con diversas modalidades: "la política del mercado total" (1985), "el imperio totalitario" (1987), "las leyes del mercado y la fe" (1989b), "la lógica de expulsión del mercado capitalista mundial" (1992), "la exclusión y destrucción del medio

ambiente (por) la globalización" (1997), "la utilidad de la limitación del cálculo de la utilidad" (1997), "globalización y derechos humanos" (1998), etc.

El referido cuestionamiento se ha orientado, principalmente, a la teoría económica neoliberal, pero se extiende a su relación con el liberalismo clásico, y a aspectos antropológicos, políticos y teológicos. El primer tema se refiere a la relación entre el liberalismo clásico, de los siglos XVII-XVIII, y el neoliberalismo. Como se sabe, Hayek y otros autores de esta corriente se definen como continuadores fieles de ese liberalismo. Hinkelammert ha rechazado esta filiación, y ha sostenido la tesis de que se trata de un liberalismo diferente, con su propia estructura teórica.

Ambos difieren en su origen. El liberalismo clásico se opone al absolutismo y su intervencionismo económico tradicional: busca construir un nuevo orden político, económico y cultural. En cambio, el neoliberalismo aparece como la defensa del liberalismo posesivo contra los proyectos de transformación del sistema, provenientes del socialismo y del liberalismo democrático. De ahí que Hayek inicie *Fundamentos de la libertad* afirmando la necesidad de recuperar los verdaderos principios liberales, y Friedman denomine el auge del neoliberalismo como "la reversión de la corriente" (Hayek, 1959; Friedman, 1980).

Hinkelammert ha mostrado que estos autores, siguiendo la teoría neoclásica, eliminan el concepto de necesidades humanas proveniente de la economía clásica. Éstas son necesidades objetivas que cada uno "tiene que satisfacer para vivir ", y que ponen límites al descenso de los salarios en el mercado. Lo sustituyen por el concepto de preferencias subjetivas, con finalidades arbitrarias. Con ello cambia el concepto de racionalidad económica; en consecuencia, la pauperización de la clase obrera ya no es considerada por los neoclásicos como irracionalidad económica, y el salario "cero" es posible. Esto implica el cambio del concepto de economía. Ésta deja de ser considerada la ciencia que trata del modo de conseguir los medios de vida para satisfacer las necesidades, y se convierte en la ciencia de la minimización de los costos y la maximización de las ganancias (1977: 102).

La economía política clásica diferenciaba entre los factores productivos, el capital del trabajo. Adam Smith sostenía que el precio por el uso de la fuerza de trabajo tenía un límite: el valor de los bienes necesarios para mantener con vida el trabajador y su familia (Smith, 1776: 763). Friedman elimina esta distinción, y propone considerar a los asalariados como "capital humano". Debido a que ya no existe la esclavitud

> ...el capital humano no proporciona una reserva tan buena como el capital no humano (Friedman, 1966: 258).

Hinkelammert observa que si tuviera razón y los seres humanos fuéramos sujetos —y no bienes muebles como los esclavos—, solo porque las instituciones nos conceden esa categoría, entonces "el hombre es la 'creatura' de las relaciones mercantiles y no su creador". Se consumaría de esta manera simbólicamente "la fetichización de las relaciones mercantiles" (1977: 110).

Hinkelammert muestra que los neoliberales, especialmente Friedman, han llevado al paroxismo el economicismo e individualismo, ya presente en la concepción del ser humano del liberalismo clásico. Es así que Friedman rechaza toda idea de simpatía o compasión por el sufrimiento ajeno: la única razón para dar una limosna sería la de disminuir la sensación de desagrado que nos produce la actitud suplicante del mendigo. También sostiene que

> ...la interioridad del hombre se ha transformado en un mercado en el cual el hombre establece relaciones mercantiles entre dos sujetos internos:

un sujeto de preferencias debe vender su tiempo a su sujeto-portafolio, y recibe de él los objetos de sus preferencias (1977: 104s.). De igual forma, intenta reducir al cálculo de costo y beneficio la decisión de una pareja de tener o no un hijo, considerándolo sea como bien de uso o de cambio (1977: 106). Hinkelammert señala que la denigración contenida en el intento de reducir todos los fenómenos humanos a fenómenos mercantiles,

> ...no expresa más que la denigración que estas relaciones mercantiles significan (1977: 107).

El neoliberalismo se define a sí mismo como una filosofía de la libertad y del individualismo. Consiguientemente, podríamos esperar que sostuviera que las instituciones, leyes y tradiciones, deben adecuarse a la subjetividad y favorecer la libertad e individualidad de las personas. Así, por ejemplo, lo propone el pensador liberal democrático Laski, para quien la legitimidad del estado de derecho reside en su flexibilidad y capacidad de modificarse, de acuerdo a las nuevas necesidades sociales y cambios de la opinión pública (1930). No obstante, la postura de Hayek es la opuesta.

Hinkelammert ha explicitado esta contradicción del neoliberalismo que se produce entre su apelación a la libertad, y el radical societalismo contenido en su exhortación de que el individuo se someta a las tradiciones y leyes sociales, aunque ellas parezcan irracionales y no sea posible mostrar su necesidad. Dice que Hayek "pide humildad frente a un sistema que no resiste la razón analítica" (1970: 28). Esta teoría o doctrina concibe la ley y las tradiciones

como una ley externa sacrificial, basada en la obediencia perfecta, que se reproduce negando la vida, en oposición a la concepción de Abraham y de Pablo para quienes el principio de la vida está sobre la ley (1989a).

En su análisis, Hinkelammert descubre otra inconsistencia significativa entre la pretensión de cientificidad de la teoría neoliberal y la presencia de argumentos teológicos. Muestra que Hayek emplea estos argumentos en ocasiones significativas. Dice por ejemplo, que solo Dios podría conocer a priori los precios antes que éstos sean determinados por la oferta y la demanda. También, este autor hace suya la tesis de Smith de la mano invisible de la Divina Providencia que produciría la tendencia al equilibrio en el juego de los factores del mercado, pero afirma a continuación que al hombre moderno no le basta esta afirmación, y necesita pruebas de la tendencia al equilibrio en el mercado. Hinkelammert ha explicitado que Popper emplea un argumento teológico cuando dice que los utopistas quieren hacer el cielo en la tierra, y solamente obtienen el infierno. De este modo, equipara las posiciones de los socialistas y los partidarios de la planificación a una herejía cristiana. Asimismo ha destacado que Michel Novak, un teólogo católico neoliberal, va más allá: sostiene que las empresas transnacionales son las representantes de Cristo en la tierra, por tanto su nueva Iglesia, y así como Cristo son perseguidas y escarnecidas.

El centro de la refutación de Hinkelammert al neoliberalismo está referida a su teoría económica. Esta opción se justifica plenamente, pues toda la teoría neoliberal se basa en su concepción del mercado y la economía; por ello, puede decirse que es un "mercadocentrismo" (Hinkelammert, 1997; Vergara, 1984 y 1999). Esta centralidad se observa en la formación del pensamiento neoliberal de Hayek, el cual comenzó siendo una teoría económica que después se extendió a otros campos. La mencionada crítica se realizó básicamente en tres obras: *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*, de 1970; *Las armas ideológicas de la muerte*, de 1977; y *Crítica a la razón utópica*, de 1984.

Los neoliberales retoman y enfatizan la tesis neoclásica de que el mercado es un sistema autorregulado porque existiría una tendencia al equilibrio en el juego de sus factores. Ya en *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*, expuso que; sin embargo, Hayek reconocía estar a oscuras sobre las condiciones en las que se supone la existencia de esa tendencia. Comenta que

> ...la verificación del concepto de la mano invisible no se ha logrado ni es claro cómo podría verificarse. En el fondo se concede (...) que es pura suposición ideológica detrás de la cual hay un acto de fe y ningún argumento racional (...) El modelo matemático del equilibrio optimal, precisamente, demuestra que

no puede esperarse del automatismo de la iniciativa privada el equilibrio económico y social (1970: 28s.).

En *Crítica a la razón utópica,* examina la teoría de Hayek del mercado y las críticas de Popper a la planificación, en el contexto de una investigación sobre la razón utópica en la modernidad —la cual muestra la existencia en ella de una "ingenuidad utópica", que cree posible realizar conceptos límites meramente pensables— y sobre "el pensamiento antiutópico de la tradición neoliberal actual" (1984: 13). Allí desarrolla una nueva línea argumental, complementaria en lo principal de la anterior. Aquí muestra que "la competencia perfecta es un concepto límite no empírico", es decir cuyas condiciones de posibilidad son ideales y, por tanto, solamente puede ser pensado, pero no realizado.

Explica que Hayek ha reconocido que la competencia perfecta implicaría la ausencia social de actividades competitivas. El argumento refutativo principal es que la competencia real no puede producir una tendencia al equilibrio, pues ésta únicamente produce y reproduce el desequilibrio. El equilibrio es opuesto a la competencia:

...podemos hablar de una negación del proceso social de competencia por el concepto límite de la competencia perfecta y, por tanto de una contradicción dialéctica de la competencia,

así como en el orden jurídico existe el concepto límite de un derecho absolutamente respetado. Siempre debe haber una posibilidad de desacuerdo, si no, no tendría sentido un orden normativo (1984: 61).

Afirmar la existencia de tendencias a la realización de conceptos trascendentales, entes de razón posibles porque no son autocontradictorios, sería confundir las posibilidades abstractas con las concretas, que son las únicas que pueden ser reales.

En ningún caso hay automatismos que produzcan tendencias empíricas a tales conceptos límites (...). Tendencias empíricas a conceptos no-empíricos del tipo de los conceptos límites no tiene ningún sentido. Sin embargo, el pensamiento neoliberal descansa sobre esta confusión (1984: 62).

La crítica de Hinkelammert es complementaria a la de aquellos que, como Naredo, sostienen que los conceptos fundamentales de la economía provienen de la metafísica de la Ilustración del siglo XVIII.

Del mismo modo, ha señalado que una de las más importantes inconsistencias de la teoría neoliberal de la competencia perfecta se encuentra en el supuesto del conocimiento perfecto, o de la

previsión perfecta. Ésta fue descubierta por el teórico Oscar Mortgenstern. Él indica que siempre estamos calculando los efectos posibles de un futuro comportamiento nuestro sobre el comportamiento de los otros, y viceversa. No obstante, esta capacidad es limitada: nunca podemos prever todas las alternativas de respuesta del otro, a cada uno de nuestros posibles comportamientos futuros. Si pudiéramos hacerlo, jugar ajedrez, por ejemplo, no tendría ningún sentido ya que conoceríamos de antemano todas las respuestas posibles del otro jugador, y éste las nuestras. La interacción es posible porque no tenemos previsión perfecta, si la tuviéramos, dice Mortgenstern, nos paralizaríamos. Hinkelammert apunta que el equilibrio es imposible con previsión perfecta si hay una relación conflictiva, pero si se sustituye la conflictividad por el acuerdo mutuo "el supuesto del conocimiento perfecto no produce ninguna 'paradoja insolucionable'". La consecuencia de esto es que "el único equilibrio consistentemente pensable es el equilibrio planificado" (1984: 73).

Seguidamente, Hinkelammert hace un análisis crítico de los argumentos de Popper contra la planificación, quien supone que ésta debería incluir todas las relaciones sociales, pero esto es imposible de acuerdo con el principio del pensamiento moderno de la limitación del conocimiento humano. Hinkelammert asevera que en la actualidad las tecrías de la planificación son parciales, y únicamente abarcan una parte de las relaciones sociales y económicas, por ello el número de relaciones es siempre finito. En consecuencia no existe imposibilidad lógica de planificar, como lo sostiene Popper, sino solo fáctica. Un sujeto podría alcanzar el conocimiento necesario para realizarla (1984: 160-182).

A través de sus análisis, Hinkelammert ha hecho presente que los neoliberales, especialmente Hayek, sacralizan el mercado y le confieren los mismos atributos que la teología cristiana confiere a Dios; establecen con ello la idolatría del mercado. Es así que Hayek dice que el mercado es más sabio que ningún ser humano, puesto que si sus precios son determinados por el libre juego de la oferta y la demanda, contienen más información que la que cualquier ser humano podría llegar a conocer. Como Dios, el mercado da vida en abundancia: Hayek cree que el sistema de mercado es el que permite vivir a mayor cantidad de personas que cualquier otro sistema económico. El mercado, asimismo, es lo más poderoso que existe sobre la tierra, en vista de que cuando se respetan sus leyes concede bienestar a todos. Y, el poder de ninguno de sus enemigos prevalecerá contra él. Popper, por su parte, afirma que cualquier intento de sustituir la sociedad de mercado trae la barbarie, y de manera progresiva se reconstituirá el mercado. También, como si fuera un organismo viviente, posee sistemas de autorregulación. Por consiguiente, los enemigos del mercado (planificadores glo-

bales, socialistas, demagogos y otros) son satanizados, convertidos en enemigos de Dios.

Finalmente, es necesario destacar dos aspectos claves de la crítica de Hinkelammert al neoliberalismo que están muy ligados, y que, en cierta medida, sintetizan su juicio acerca de esta ideología: su radical antihumanismo, y su carácter de totalitarismo mercantil. Desde sus análisis, resulta claro que el neoliberalismo es un antihumanismo o antiantropocentrismo radical, que no acepta el principio de la vida, el derecho de todos a la vida, que se encuentra en la base de la fe de Abraham, del pensamiento cristiano de Pablo, de Tomás de Aquino, del antropocentrismo moderno de los anarquistas, de Marx, del socialismo democrático, del liberalismo social y de otras corrientes.

Los análisis de Hinkelammert han explicitado que esta teoría o ideología subordina la vida humana y su reproducción a la lógica del mercado, y legitima la exclusión del acceso a los medios de vida de las mayorías de los países del Tercer Mundo. Podría decirse que es un discurso, a la vez, legitimador y proyectivo de las élites de poder políticas, económicas e intelectuales que están dirigiendo la globalización, tanto en los países centrales como en las naciones periféricas. En este sentido, aparece como uno de los más importantes proyectos y utopías de la globalización, podría decirse que es su nueva economía política.

Hinkelammert ha mostrado que el mensaje fundamental del neoliberalismo es la negación de toda utopía de inclusión, y de respeto de la vida de todos y de sus derechos; que afirma la supuesta inevitabilidad de la imposición de los intereses de los más fuertes mediante el mercado y el Estado. Y, en ese sentido, el neoliberalismo es una de las fuentes principales de la actual "cultura de la desesperación" en América Latina. Es muy importante que Hinkelammert haya mostrado que el origen de esta postura en general, y en especial del neoliberalismo, se encuentra en (una cierta interpretación) el pensamiento político de Nietzsche. En general, en América Latina se ha asumido la interpretación de los filósofos franceses postestructuralistas que ven en este pensador un precursor de un anarquismo estetizante o postmoderno, y consiguientemente, minimizan e ignoran su pensamiento político.

La crítica de Nietzsche al cristianismo, al platonismo, la democracia y la modernidad, se funda en el desprecio a las masas, a la compasión, la solidaridad y la búsqueda de la igualdad, y en la exaltación del

> ...nuevo ideal: el del superhombre (. .): ese hombre del futuro, que nos liberará del ideal existente hasta ahora, (...) ese anticristo y ese antinihilista, ese vencedor de Dios y la nada, *alguna vez tiene que llegar* (*Genealogía de la moral*: 109s.).

En su última época, en *La voluntad de poder*, aseveró que:

> ...una raza dominante solo puede desarrollarse en virtud de principios terribles y violentos. ¿Dónde están los bárbaros del siglo XX? Se harán visibles y se consolidarán después de enormes crisis socialistas; serán los elementos capaces de mayor dureza para consigo mismo, los que puedan garantizar la voluntad más prolongada.

El análisis de estas concepciones políticas resulta clave para comprender el pensamiento político conservador desde Mosca y Weber hasta ahora, como lo ha señalado Habermas. Por su parte, Hinkelammert comenta los citados fragmentos:

> Nietzsche ya expresa este neoliberalismo, aunque todavía esté en pañales (...). De la selección de la vida humana por la oferta y la demanda, se pasa a la denegación absoluta de la vida de los excluidos y marginados. Nietzsche la proyecta con su fantasía mórbida a partir de las leyes del Manú (1992: 7).

Ahora bien, el neoliberalismo se ha presentado como un proyecto que liberaría a los seres humanos del Leviatán estatal, que ensancharía los márgenes de libertad de cada uno, que ofrece mayor bienestar. Sin embargo, no es así. La crítica latinoamericana al neoliberalismo, y en especial Hinkelammert, ha mostrado la radical inconsistencia de esta teoría respecto a la definición que hace de sí misma. El neoliberalismo ha convertido al mercado en el nuevo Leviatán, al Estado en el aval del mercado, y sobre todo nos ha sometido a su nueva servidumbre, a la mayor amenaza de nuestra autonomía, en nombre de la libertad.

Querría finalizar este ensayo con un notable párrafo de Hinkelammert que sintetiza su pensamiento sobre el tema:

> Se trata de desarrollar una visión de mundo, en la cual cualquier fenómeno esté sujeto al fenómeno mercantil, sin ninguna zona libre, ni en el interior ni en el exterior de la persona. El cálculo mercantil trata de absorberlo todo; y donde no puede establecer relaciones mercantiles efectivas, las establece al menos imaginarias. Se trata de un totalitarismo mercantil sin ningún límite, al cual ya nada ni nadie debe escapar (1977: 107).

Bibliografía

Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS) (1992). *Sistemas políticos, poder y sociedad. Estudios de casos en América Latina*. Caracas, ALAS-Centro de Estudio sobre América-Nueva Sociedad.

Cristi, Renato (1993). "Hayek, Schmitt et L'Etat de droit", en *Le liberalisme conservateur. Trois essais sur Schmitt, Hayek y Hegel*. Paris, Ed. Kimé.
Friedman, Milton (1966). *Teoría de los precios*. Madrid.
Friedman, Milton (1980). "La corriente se revierte", en *Estudios Públicos* (Santiago de Chile, Centro de Estudios Públicos) No. 1.
Gamble, Andrew (1996). "Friedrich August von Hayek: The constitution of Liberty ", en Murray Forsyth y Maurice Keens-Soper (eds.). *The Political Classics*. Oxford University Press.
García, José Fernando (1992). "Acción humana y ley; crítica a la unidad metodológica de la ciencia", en Félix Schuster (ed.). *Popper y las ciencias sociales*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
García, José Fernando (1994). *La racionalidad en política y en ciencias sociales*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
García de la Huerta, Marcos (1999). *Reflexiones americanas. Ensayos de Intra-historia*. Santiago de Chile, Ed. Lom.
Gomáriz, Enrique y Jorge Vergara (1993). "Teoría, epistemología y poder en la sociología latinoamericana de los noventa. Un análisis desde la crisis teórica de la sociología", en *Fermentum* (Universidad de Mérida, Mérida), Nos. 6 - 7 (enero-agosto).
Gray, John (1986). *Liberalismo*. Madrid, Alianza. Editorial, 1994.
Hayek, Friedrich (1959). *Los fundamentos de la libertad*. Madrid, Unión Editorial, 1978.
Hinkelammert, Franz (1970). *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*. Santiago de Chile, Ed. Universidad Católica.
Hinkelammert, Franz (1977). *Las armas ideológicas de la muerte*. Salamanca. Ediciones Sígueme, 1978 (2a. ed., revisada y ampliada: San José, DEI, 1981).
Hinkelammert, Franz (1984). *Crítica a la razón utópica*. San José, DEI.
Hinkelammert, Franz (1985). "La política del mercado total, su teologización y nuestra respuesta", en *Pasos* (San José, DEI), No. 1 (junio).
Hinkelammert, Franz (1987), *Democracia y totalitarismo*. San José, DEI.
Hinkelammert, Franz (1989a). *La fe de Abraham y el Edipo occidental*. San José, DEI.
Hinkelammert, Franz (1989b). "Obstáculos y límites de la libertad académica en América Latina", en *Pasos* No. 26 (noviembre-diciembre).
Hinkelammert, Franz (1989c). "Economía y teología: las leyes del mercado y la fe", en *Pasos* No. 23 (mayo-junio).
Hinkelammert, Franz (1992). "La lógica de la expulsión del mercado capitalista mundial y el proyecto de liberación", en *Pasos Especial* No. 3.
Hinkelammert, Franz (1997). "El asesinato es un suicidio: de la utilidad de la limitación del cálculo de utilidad", en *Pasos* No. 74 (noviembre-diciembre).
Hinkelammert, Franz (1998). "El proceso de globalización y los derechos humanos", en *Pasos* No. 79 (septiembre-octubre).
Laski, Harold (1930). *La libertad en el Estado moderno*. Buenos Aires, Ed Abril.
Levine, Barry B. (ed.) (1992). *El desafío neoliberal. El fin del tercermundismo en América Latina*. Bogotá, Editorial Norma.
Macpherson, Crawford B. (1962). *La teoría política del individualismo posesivo*. Barcelona, Editorial Fontanella.

Macpherson, Crawford B. (1982). "Lápidas elegantes: una nota sobre la libertad en Friedman", en *Escritos de teoría*. Santiago de Chile.
Millas, Jorge (1983). "La libertad-poder de Friedrich von Hayek". Contribución al seminario "El neoliberalismo y la experiencia chilena", organizado por la Academia de Humanismo Cristiano, con el auspicio de CLACSO, en *Anuario de Filosofía Jurídica y Social 1996*. Vaparaíso, Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social.
Nietzsche, Friedrich. *La geneología de la moral*. Madrid, Alianza Editorial, 1980.
Nietzsche, Friedrich (1930). *La voluntad de dominio*. Buenos Aires, Editorial Aguilar, 1951.
Perone, Angeles (1993). *Entre el liberalismo y la socialdemocracia. Popper y la sociedad abierta*. Barcelona, Editorial Anthropos.
PNUD (Programa de Desarrollo de las Naciones Unidas) (1998). *Informe de desarrollo humano 1998*. Santiago de Chile.
Polanyi, Michael (1966). *El estudio del hombre*. Buenos Aires, Editorial Paidós.
Schuster, Félix (1992) (ed.). *Popper y las ciencias sociales*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 2 tomos.
Smith, Adam (1774). *Una investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1979.
Vergara, Jorge (1984). "La contribución de Popper a la teoria neoliberal", en Félix Schuster (ed.). *Popper y las ciencias sociales*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
Vergara, Jorge (1991). "La crítica latinoamericana al neoliberalismo: acción comunicativa y desarrollo del pensamiento crítico en América Latina", en Edgardo Lander (ed.). *Modernidad y universalismo*. Caracas, UNESCO-Universidad Central de Venezuela-Nueva Sociedad.
Vergara, Jorge (1999). "El modelo neoliberal de democracia", en *Anuario de Filosofía Jurídica y Social 1999*. Valparaíso, Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social.

¿De qué habla la teología de la liberación hoy?

José Duque

Introducción

Los momentos son propicios para preguntar por el quehacer de la teología de la liberación, en el marco del año 2000, el cual ha recibido una carga simbólica especulativa como tiempo apocalíptico y también como tiempo de oportunidades. Es propicio igualmente preguntar por la palabra de la teología de la liberación, debido a que estamos efectivamente en tiempos de crisis, de horizontes cerrados y de oscuridades prolongadas. Esta realidad ha repercutido en el pensar y quehacer teológicos, de tal manera que desde hace un tiempo para acá se comenzó a hacer balances evaluativos, debido sobre todo, a las insistentes preguntas por el futuro de esta joven teología.

Hoy, hablar de la crisis de la teología de la liberación resulta sesgado si no percibimos la crisis general de la sociedad, la cual científicos y políticos han llamado "crisis de civilización". Se dice que la llamada "civilización moderna" ya no da más, a causa de la incapacidad objetiva de cumplir con la satisfacción de las necesidades fundamentales humanas que había prometido en su génesis revolucionaria. Así lo plantea Xabier Gorostiaga:

> Esta crisis no es sólo de distribución y equidad, es una crisis de valores y de destino para la humanidad. Por eso puede calificarse

como una crisis de civilización. La sociedad mundial no es ni estable ni sostenible en estas condiciones [1].

Sabemos que la viabilidad del planeta Tierra es ya muy dudosa y, sin ningún tono amarillista, el exterminio del género humano ya forma parte de lo posible. Es muy dramática la situación ambiental, debido al empobrecimiento de la capa de ozono, el recalentamiento producido por el "efecto invernadero", la degradación del suelo, el deterioro acelerado del medio marino, la reducción de las fuentes de agua, los residuos industriales, la deforestación, la extinción creciente de una gran variedad de fauna y flora que desequilibra y contamina el entorno vital. Estos indicadores y muchos otros, cuestionan no solamente los estilos de consumo, las actitudes éticas irresponsables y las desigualdades sociales, sino la llamada civilización moderna en su conjunto [2].

¿Qué tiene entonces que decir la teología latinoamericana en el contexto de la crisis de nuestra civilización? ¿Tiene aún la teología de la liberación algo que decir? En el supuesto de que siga diciendo algo, ¿para qué sirve su decir? ¿A quién habla y desde dónde lo dice? Estas preguntas casi son las mismas que se planteó en sus primordios la teología de la liberación, pero, sin duda, ellas vuelven cada vez que nos preguntamos por la actualidad y vigencia de esta razón teológica.

Sería muy pretencioso de mi parte pretender sintetizar aquí todo aquello de importancia que está diciendo la teología de la liberación en la actualidad. Además de que hay ya una buena y variada producción teológica escrita de carácter evaluativo y prospectivo dentro de la misma teología de la liberación [3]. Por lo tanto, en este corto ensayo insistiremos en un asunto muy conocido, que tiene que ver con el por qué la teología de la liberación habla de lo mismo, así como su hablar diferente. Luego nos circunscribimos a un asunto considerado medular en el encuentro teológico realizado conjuntamente entre la CETELA y la ASETT en Cumbayá (Ecuador), en julio del año 2000 [4]. Se trata de algo nuevo en el decir de la

---

[1] "Ya comenzó el siglo XXI: el Norte contra el Sur", en *Envío* (Managua, CRIES) No. 16 (junio, 1991).

[2] Cf. Lacroix, Michel. *El humanicidio*. Santander, Sal Terrae, 1995; Boff, Leonardo. *Etica da Vida*. Brasília, Letraviva, 2000, y *A voz do Arco-Iris*. Brasília, Letraviva, 2000.

[3] Cf. Chamberlain, F. "Teología de la liberación 25 años", en *Páginas* (Lima, CEP), No. 142 (diciembre, 1996); Oliveros, R. *¿Triunfo o fracaso?* México D. F., Dabar, 1997; Varios. *Teologia aberta ao Futuro*. São Paulo, SOTER-Loyola, 2000; Susin, L. C. (org.). *O mar se abriu*. São Paulo, SOTER-Loyola, 2000; Varios. *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*. Bogotá, CELAM, 1996.

[4] Se trata de un encuentro programado y realizado conjuntamente entre la Comunidad de Educación Teológica Ecuménica Latinoamericana y Caribeña (CETELA) y la Asociación Ecuménica de Teología del Tercer Mundo (ASETT).

teología de la liberación, que sería conjuntar palabras con rostros teológicos concretos, a fin de alcanzar un mensaje común inclusivo para nuestros días. Pero claro, será un lenguaje nuevo si es una reflexión sobre lo que se anuncia como nueva práctica. Este pequeño ensayo no es más que un relatorio que intenta sistematizar algunos elementos del debate de Cumbayá, eso significa que no hay en él grandes pretensiones, lo importante es abrir el debate. Pasemos a presentar lo anunciado.

1. La teología de la liberación habla hoy sobre lo mismo

En algunos ambientes suena arcaico decir que la teología de la liberación sigue hablando hoy acerca de lo mismo. Sí, la teología de la liberación sigue pronunciándose sobre aquello que la hizo creíble, sobre aquello que introdujo en todos los foros abiertos y sensibles a la realidad humana. Ella no solo se introdujo, sino que fue oída y leída con atención en los ambientes ecuménicos, así como en los académicos, en los movimientos sociales y políticos alternativos de su época; es decir, en muchos espacios solidarios y espirituales ya no solamente en América Latina y el Caribe, sino allá en otros continentes. Desde sus primeros esbozos, la teología de la liberación llamó la atención de quienes tenían fe y esperanza en un mundo justo y mejor para toda la humanidad. Ella nació y empezó a crecer, debido al enorme desafío que para la fe significa la escandalosa y masiva pobreza en esta región del mundo [5].

La teología de la liberación sigue hablando de lo mismo hoy, sin embargo no lo hace como un tema o como un hecho aislado, ni como una realidad ontológica, ni lo habla como un estigma prefijado para la naturaleza humana. No insiste en lo mismo como algo que el destino nos lo hubiera recetado para siempre. La teología de la liberación vuelve sobre lo mismo porque es lo que tiene, debe y puede decir. Habla de lo mismo porque ése es su hablar, es uno de sus acentos y ése es su lenguaje propio: ella interpela con voz profética el destino y la suerte de los pobres y excluidos. Ella pregunta, insistentemente, por la tragedia humana, producida por el pecado de la injusticia y la exclusión de los "pequeñitos", la cual se ha ido agudizando hasta los límites de la muerte masiva. Pregunta de nuevo por el dolor humano, porque cada día que pasa es más intenso y más extenso, aunque el lamento y los gemidos provocados por ese dolor se escuchen menos cada día.

---

[5] Gutiérrez, Gustavo. "Una teología de la liberación en el contexto del Tercer Mundo", en *El futuro de la reflexión teológica en América Latina, op. cit.*, págs. 128ss.

La teología de la liberación sigue reflexionando sobre eso mismo, pero sin repetirse. Ella no se repite, aunque sigue preguntando "¿en dónde dormirán los pobres?", ¿qué van a comer?, ¿quién y dónde curarán sus heridas? Sigue preguntando en qué van a trabajar. Ella se interroga por las escuelas donde se van a formar. A causa de lo acuciante de estas preguntas, para la teología de la liberación las "obras de misericordia" no son únicamente un rezo, sino un compromiso, una misión de amor.

La teología de la liberación no tiene otra palabra que la que le viene de la misericordia y el amor de Dios. Habla sobre la presencia o ausencia de Dios en medio de las calamidades humanas. Habla sobre la revelación de ese Dios de la vida abundante hecho carne y que habitó entre nosotros. Ésa es la voz, la de Dios, aquella que se oye y la que se quiere oír a través de los enfermos, desnudos, hambrientos, desempleados, marginados, excluidos, muchos de ellos y ellas condenados a la muerte prematura. Éstas son las voces de mujeres y hombres que se nos cruzan en todas partes donde estamos. Son las voces agónicas, voces de protesta y también voces esperanzadoras, las voces de quienes han oído la Buena Noticia del Evangelio.

Si la teología no anuncia la Palabra salvadora y liberadora del Evangelio, entonces ya no tendría nada que decir. Ella tiene una palabra que decir, puesto que habla desde los y las pobres, excluidos e insignificantes, entre quienes la conversión los saca de la pasividad y los lleva a iniciar una caminata hacia otros horizontes: el horizonte de la vida real y concreta de la salvación. Porque si no hay sueños, si no hay esperanzas, y si no hay horizontes para la vida de quienes la tienen amenazada, no hay tampoco teología de la liberación.

2. La teología de la liberación sigue hablando diferente

Como lo hizo en sus primeros esbozos, la teología de la liberación habla diferente a la otras teologías. Su lenguaje es diferente, aun cuando aquéllas también hablen de lo mismo. El hablar diferente tiene, entre otras razones, que ver con lo siguiente. En primer lugar, como es ampliamente conocido, la teología de la liberación es una teología concreta. Ella es concreta ya que es una reflexión acerca de los relatos concretos de las comunidades vivas de fe sobre la revelación de Dios entre ellas. Porque es una reflexión sobre los testimonios, los clamores, las vivencias, las esperanzas, o sea, las experiencias de Dios en medio del pueblo.

La teología de la liberación no es un discurso acerca de conceptos abstractos, sino acerca de relaciones humanas concretas y sus

implicaciones para la fe y la espiritualidad de los creyentes. De esta manera, la teología busca interpretar en la historia concreta humana los signos de los tiempos, tanto aquellos signos del Reino como aquellos del anti-reino, a partir del criterio sagrado de la vida real [6]. La vida concreta, digna, abundante, integral y plena como lo anuncia el Evangelio de Jesucristo. En ese sentido, es bueno insistir en que la teología de la liberación no se distingue por los temas que trata, sino por el modo de producción que le permite no perder de vista el dar razón de la vida concreta, desde quienes la tienen amenazada a causa del pecado pero que también trascienden esta realidad buscando un horizonte mejor.

En segundo lugar, la teología de la liberación no habla desde la institución. Por ello su palabra no es oficial. Aunque su lenguaje sea concreto, vivo, y tenga mucha resonancia en las instituciones y en el magisterio, la teología de la liberación se mantiene por principio institucionalmente relativizada. Esto es, ella se halla al margen por principio, en razón del espíritu profético y libre que la caracteriza, el cual no le permite institucionalizarse.

La razón teológica liberadora es razón crítica, es razón contestataria por voluntad y por razón de ser. Porque ella se sitúa entre quienes están sistémicamente excluidos, marginados, desamparados y/o empobrecidos. Es pues desde este lugar, y no desde la oficialidad del *statu quo*, de donde emana el lenguaje de la teología de la liberación.

Por ello, la teología de la liberación no puede ser oficializada, ella no puede pasar a ser estatuto institucional, en vista de que corre el riesgo de ser subsumida y adaptada al servicio de la institución. La liberación de la teología, sea de la institución, sea de la oficialidad, sea de la conceptualización abstracta o de esquemas cerrados y absolutos, es una tarea permanente para que pueda ser instrumento de liberación [7]. La teología de la liberación no es un pensamiento lineal, ni único, ni uniforme ni monolítico, sino diverso y plural, como son los distintos contextos particulares de donde proviene [8]. En este sentido, una única institución la limitaría y reduciría a sus propios espacios institucionales.

En la teología de la liberación la institución mediatiza y no conduce ni se antepone al carisma que se mueve para defender, posibilitar y realizar la producción de la vida que anuncia el Evangelio [9].

---

[6] Para una visión acerca de los "signos de los tiempos", véase González, L. *Los signos de los tiempos*. Santander, Sal Terrae, 1987.
[7] Segundo, J. L. *La liberación de la teología*. Buenos Aires-México D. F., Lohlé, 1975.
[8] Para una referencia sobre el "pensamiento único", confrontar Estefanía, J. *Contra el pensamiento único*. Madrid, Taurus, 1997.
[9] Para un análisis de la cuestión de la institución, véase Hinkelammert, F. *Crítica a la razón utópica*. San José, DEI, 1984, págs. 263ss.

En tercer lugar, la teología de la liberación no es únicamente lenguaje inteligente. No es un discurso cargado de sabiduría para satisfacer a los dioses de la academia y el conocimiento. En esta razón teológica liberadora, los dones de la ciencia y la sabiduría son edificantes para la comunidad de los creyentes (1 Cor. 13), no son inteligencias puras ni islas pensantes, tampoco son extraños al mismo mundo o realidad que interpretan.

En este quehacer teológico liberador, el mismo pensamiento elaborado es instrumento de compromiso e inteligencia de la fe que mueve montañas. Por cuanto es una reflexión acerca de la práctica comprometida de salvación. De modo que si es una razón teológica desde la práctica comprometida (praxis), el y la teóloga que la sistematizan, acompañarán por vocación el caminar donde se realiza la marcha por la emancipación y la liberación. El teólogo y la teóloga de la liberación buscan ser coherentes con la realidad y están en conexión, integrados y participando en el proyecto pastoral de liberación, en el cual se va replanteando permanentemente el mismo lenguaje teológico.

En cuarto lugar, el decir de la teología de la liberación es un decir ecuménico. Lo es desde sus "primordios", pero no lo es simplemente porque se encuentren para reflexionar teólogos y teólogas de distintas confesiones. Sino porque se requieren las voces de todos y todas para tener una visión más amplia de la realidad y de los distintos acentos que encuentran espacios dentro de esta razón teológica. Ampliaremos la particularidad ecuménica de la teología de la liberación en el siguiente asunto que abordaremos.

La teología de la liberación no habla diferente porque el hablar diferente sea su identidad. Habla diferente por vocación, por opción y por exigencia evangélica e histórica.

3. La teología de la liberación ya no habla lo mismo que habló al principio

Retomando lo anunciado arriba sobre el encuentro de Cumbayá, trataremos de sintetizar a continuación aquello que nos parece un lenguaje con una carga semántica que abre otras perspectivas para la teología de la liberación.

Aunque antes, tendríamos que decir que en varias cuestiones, el encuentro teológico de Cumbayá fue un espacio para ensayar asuntos de método, pedagogías y contenidos, debido a que por primera vez se encontraban una buena diversidad de "rostros

teológicos" [10] con aspiraciones ecuménicas (unidad) mucho más allá de los intercambios acostumbrados hasta el momento. ¿Cuál es entonces el aporte de Cumbayá a la teología de la liberación?

Primero, la afirmación de la identidad, una etapa madura. En los últimos años, especialmente desde 1992 cuando se celebraron los 500 años de haberse dado inicio a la colonización de Abya-Yala, se han sucedido una buena cantidad de encuentros teológicos para afirmar la identidad teológica racial [11] y étnica [12] de los llamados pueblos profundos. En Cumbayá, la elaboración teológica indígena, afro, feminista y pentecostal mostraron una lograda identidad madura.

La madurez de estas teologías se hizo más clara a juzgar por el objetivo con que llegaron allí. No habían llegado a este foro para afirmar sus identidades, éstas se daban por supuestas, aunque también se hicieron afirmaciones al respecto, sin embargo estaban allí sobre todo porque aspiraban a dar un paso cualitativo en relación a los encuentros anteriores [13]. ¿Cuál era esa aspiración y tarea que proponían?

Tratándose de teologías particulares, con puntos de partida, experiencias, lenguajes y símbolos y prácticas diversas, se propusieron sentarse a la mesa para responder a la necesidad y al desafío de trabajar juntos en la construcción de un lenguaje inclusivo y equitativo conjunto para saltar de los espacios particulares a uno común. Por supuesto que esto no significa negar la particularidad de los rostros allí presentes, sino al contrario, un encuentro con otros rostros se hará sobre la base de que cada uno tenga una identidad ya afirmada. Dicho de otra manera: el desafío propuesto era, entonces, que afirmadas las identidades teológicas particulares, se requiere ahora una reflexión teológica conjunta capaz de condensar las demandas y aspiraciones de cada uno de estos sectores en un mismo lenguaje. Un lenguaje en donde todos y todas, desde cada particularidad, se vean y estén representados, comunicados e interpretados.

Un lenguaje así es posible, según lo afirmaban allí, pues se trata de una reflexión sobre experiencias y prácticas que ya se juegan en

---

[10] Se llamó "rostros teológicos" a cada uno de los sectores sociales que llegaron a este encuentro con elaboraciones teológicas desde sus propias identidades y perspectivas, como la teología afro, la indígena u originaria, la femenina y de género, y la pentecostal.

[11] Cf. Antonio Aparecido da Silva. "Caminhos e contextos da Teologia Afro-Americana", en Susin, L. C. (org.)., *op. cit.*, págs. 11-38.

[12] Cf. *Pastoral indígena y teología india*. México, CENAMI, 1999, inédito.

[13] Antes de llegar a Cumbayá, se realizaron al menos tres eventos similares convocados por la CETELA en 1992, 1995 y 1997, sobre los cuales existen producciones escritas.

la realidad. Eso significa que no sería la elaboración de un lenguajes abstracto y a priori, sino un lenguaje capaz de representar realidades existentes, luchas conjuntas, sueños emancipadores y liberadores.

En segundo lugar, superar el aislamiento. Una de las preocupaciones de fondo, la cual animaba la construcción de un lenguaje común, era el riesgo de la dispersión y el aislamiento en que se puede incurrir si se mantienen únicamente afirmando identidades particulares. Las cuales, aun cuando sean experiencias que conforman una realidad en sí, no dejan de ser una parte y no el todo de la realidad. Por ello, en Cumbayá se reconoció y se expresó con contundencia que aislados no serán capaces de avanzar más. Así que el reconocer la necesidad de conjuntarse en un esfuerzo por tejer juntos y juntas un destino común, era también reconocer que el decir de las particularidades aisladas no son suficientes para condensar las luchas y las aspiraciones de quienes sueñan y luchan por una sociedad inclusiva y justa.

La hora nueva, en el siglo que comienza, es la hora de tejer juntos y juntas un destino, un tejido de muchos colores, ritmos y sabores, para trascender la realidad precaria actual. La realidad actual es tan apabullante y humillante, que requiere de muchas manos, pensamientos y espiritualidades para hacerla cambiar de destino.

En tercer lugar, en Cumbayá se proponía recuperar el lenguaje emancipador. En los últimos años, suena obsoleto hablar con un lenguaje emancipador. Suena arcaico en ciertos ambientes hablar de liberación. Es más, hoy es casi prohibitivo hablar de un "proyecto histórico". La verdad es que hoy ya no se puede hablar de proyecto histórico como se hablaba hace treinta años. En aquel entonces, cuando hablábamos de proyecto histórico se trataba de un lenguaje prefijado, universalista abstracto, de un metarrelato paradigmático, concebido dentro de la tensión geo-estratégica bipolar del Este contra el Oeste [14]. En el ambiente de Cumbayá, la alusión al proyecto histórico nada tenía que ver con el anterior. A pesar de que se habló bastante poco sobre ello en forma directa, muchas de las referencias a una nueva sociedad, un mundo diferente, una realidad transformada, eran alusiones a un proyecto histórico.

En el lenguaje de Cumbayá, transformar la realidad en una sociedad nueva, era eso, sobre todo un proyecto. Un proyecto en proceso, el cual se debe nutrir de los procesos particulares, pero no

---

[14] En los primeros esbozos de la teología de la liberación se trató frecuentemente sobre el llamado "proyecto histórico". En esos debates se advirtieron varios asuntos, por ejemplo el no confundir proyecto histórico con reinado de Dios. Creo que eso está muy claro hoy, sin embargo sería igualmente riesgoso insistir en un proyecto exclusivo de cristianos. Cf. Assmann, H. *Teología desde la praxis de liberación*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1973, págs. 154ss.

copiado, calcado de uno ya definido. En el mismo proyecto está incluida su propia definición, sus alcances, limitaciones, proyecciones y hasta su propio lenguaje. Tampoco será la sumatoria de proyectos particulares, solo por el hecho de que representan prácticas particulares. Esto significa, principalmente, construcción, proceso, hacer camino. Construir un proyecto histórico no es tarea intelectual, es praxis. Es la praxis de sujetos concretos situados en contextos históricos definidos. Un proyecto que se construye desde sus cimientos, desde las bases, al cual se invita tanto a todas las fuerzas subjetivas de los rostros teológicos ya mencionados, como de muchos otros.

Hay que recuperar el lenguaje emancipador, porque su sentido ha caído en desuso a causa del sobreabuso que se ha hecho de él. El lenguaje liberador, el emancipador, ha sido subsumido en el lenguaje oficial, en la retórica del *statu quo*. Hasta el mercado y su punta comercial manosean sin escrúpulos el lenguaje liberador. Así que en la situación en que nos hallamos actualmente, más nos vale liberar el lenguaje emancipador.

Sabemos que el lenguaje vacío semánticamente no conduce a ningún proyecto de vida emancipada, no es un lenguaje de sujetos sino de cosas, de instituciones y de leyes absolutas.

En cuarto lugar, en Cumbayá, cuando se estaba hablando de un lenguaje de conjunto, se estaba hablando de un lenguaje de libertad. Esto es, se hablaba de un lenguaje que conlleva el reto de la superación del lenguaje integrista. Lenguaje éste tan difundido por los fundamentalistas, por los metarrelatos universalistas y por la globalización.

No se trata de pensar y decir un lenguaje uniforme, como aquel del pensamiento único. Sino de un lenguaje capaz de condensar, por un lado, un horizonte común, y por otro lado, que exprese con claridad las luchas emancipadoras particulares que componen el todo. Un lenguaje no para recomponer palabras, sino seres humanos libres.

En quinto lugar, la construcción de un lenguaje común es una tarea pedagógica[15]. Lo es porque el hablar de cada rostro condensa saberes y la necesidad de comunicarlos. No obstante, como no se trata de un vocabulario único, sino particular, se requieren varios tiempos pedagógicos para juntar aquello que es posible juntar de esos saberes.

---

[15] Cf. *Memoria de la Sexta Jornada Teológica*. Cumbayá, inédita, 130 págs. La memoria recoge con cuidado y bastante fidelidad las exposiciones de Anaida Pascual Morán y Matthias Preiswerk, quienes fungieron en Cumbayá como mediadores del desafío pedagógico. La memoria puede ser consultada en la Secretaría Ejecutiva de la CETELA: Apartado Postal 391, Medellín, Colombia.

Como se manifestó en Cumbayá, que esto significaba, entonces, que al construir un lenguaje teológico común se producía conocimiento. Por ello es que se dijo que se requerían varios tiempos pedagógicos. El tiempo de reconocer y sistematizar el conocimiento que cada rostro particular ha acumulado como saber. Sin embargo una cosa es saber con qué conocimiento se cuenta, y otra distinta es saber si ese conocimiento acumulado puede y debe ser compartido. Es decir, ¿sabrá cada uno de los rostros compartir el conocimiento que posee? En lenguaje clásico la pregunta sería: ¿cómo enseñar?

Aún parece que persisten dos tiempos pedagógicos más en la tarea de construir un lenguaje teológico común. Al menos así lo insinuaron en Cumbayá. Aquí la pregunta se dirige al sujeto que está dispuesto a aprender otro lenguaje: ¿cómo se aprende? Porque, "hay que aprender a aprender" [16]. Esta pregunta es válida en tanto insistamos que se trata de saberes dinámicos, históricos, y no de saberes fijos para repetir y memorizar.

Pasando al plano ilustrativo, se preguntaba en Cumbayá, por ejemplo, qué poseían como conocimiento los rostros de las mujeres que contribuyera a la emancipación racial. De la misma manera, se preguntaba a los indígenas si el lenguaje liberador de las mujeres movía sensibilidades transformadoras en ellos.

Pero qué conocimientos hemos acumulado como rostros particulares, cómo los podemos compartir y cómo aprendo de los otros saberes, son las preguntas que pedagógicamente se deben mantener entre los rostros comprometidos en el diálogo en Cumbayá. Aunque, sin duda, también las deben mantener ante la sociedad en general, si es que queremos un lenguaje que trascienda las aspiraciones particulares.

En sexto lugar, la razón no es la única fuente para adquirir conocimiento. Este asunto no solamente ha sido planteado en Cumbayá, sino que es una cuestión insistente en aquellos foros donde las voces de las mujeres, los indígenas y los afros, entre otros, plantean la posibilidad de ampliar el instrumental cognoscitivo.

Un lenguaje emancipador común a tantas diversas subjetividades hace insuficiente el lenguaje de la razón para discernir el subjetivismo mágico, el juego mitológico y la espiritualidad corporal. Es insuficiente para leer cosmovisiones de culturas y pueblos profundos, las cuales se expresan cargadas de símbolos, gestos y lenguajes rítmicos capaces de mover pueblos y movimientos sociales [17].

---

[16] Cf. Preiswerk, M. *Educación popular y teología de la liberación*. San José, DEI-SEBILA, 1994.

[17] Para un estudio sistemático sobre este asunto puede consultarse a Damasio, Antonio. *O error de Descartes*. São Paulo, Compahia Dos Letras, 1994. Este autor

Ampliar el conocimiento sobre este asunto, es una de las tareas pendientes para continuar explorando posibilidades para un lenguaje común de liberación.

Finalmente, queda lo más desafiante del proceso de Cumbayá, lo cual Hinkelammert plantea en la cuestión del sujeto [18]. El lenguaje común del que venimos hablando, en realidad está planteando la cuestión del "otro", la "otra". Ya que comportarse, actuar, vivir como sujeto, está directamente relacionado con el comportarse, actuar, vivir en relación al otro/otra. Aquí, el lenguaje liberador del otro/otra es proyección del lenguaje liberador propio. Lo que se intenta es, entonces, una intersubjetivación que haga posible el encuentro entre sujetos. Así, el otro soy yo mismo, reconozco su lenguaje porque es mi propio lenguaje.

Lograr esa identificación en que el otro sea yo mismo, es algo más que un mero lenguaje, es una fuerza subjetiva que trasciende lo particular y se realiza en el otro/otra como en sí mismo. O como lo dijo Anaida Pascual en Cumbayá, refiriéndose al asunto del género: es una tarea impostergable, la cual ya se halla en proceso:

> ...visibilizar la sujeción, multivocalizar nuestra subjetividad y, como artífices, construir pedagogías para reconstruir-nos [19].

En estos términos es que la teología de la liberación sigue hablando de lo mismo, de la vida de los otros, de la vida humana, de la concretización de las necesidades fundamentales humanas, incluyendo aquellas del placer. Pero principalmente de la vida de quienes la tienen amenazada por la muerte prematura producida por el pecado. La teología de la liberación sigue hablando de juntar las manos, las subjetividades, las espiritualidades, los rostros, los sueños, las esperanzas y las solidaridades en un tejido común inclusivo, equitativo, en el horizonte del reinado de Dios y su justicia.

La teología de la liberación no habla de lo mismo que hablan las teologías oficiales, aquellas del *statu quo*. Habla desde su lugar marginal, desde donde están los y las pobres, excluidos, marginados, desechados.

---

plantea que la razón humana no depende de un único centro cerebral, sino de varios sistemas cerebrales que funcionan de forma concertada a lo largo de muchos niveles de organización neuronal. Así, la emoción, el sentimiento y la regulación biológica desempeñan un papel en la obtención del conocimiento humano.

[18] Cf. Hinkelammert, F. *El grito del sujeto*. San José, DEI, 1998 (2a. ed.).

[19] De la autora citada, "Más allá del género...", ponencia presentada en el Segundo Encuentro de Profesoras de Teología, "Pedagogía, teología y género", auspiciado por la CETELA y la Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL), realizado en Nicaragua del 23 al 27 de enero del 2000, la cual en parte fue participada también en Cumbayá.

No obstante la teología de la liberación, en procesos como los de Cumbayá, se renueva y no habla de la misma manera que habló al principio. Su lenguaje es y sigue siendo nuevo, mientras sea coherente con su opción evangélica e histórica. Por ello, cuando allí decían:

> Queremos ser sujetos, actores, protagonistas de la historia de las iglesias y de la sociedad... [20],

hablaban de lo mismo, pero no hablaban como las teologías oficiales, sino que estaban hablando con lenguajes nuevos.

[20] *Memoria de la Sexta Jornada Teológica, op. cit.*, pág. 44.

Cuando Franz Hinkelammert nos habla... de libertad

Maryse Brisson

¿Por qué esta preferencia por el tema de la libertad? ¿Por qué no presentar las ideas de Franz sobre temas como emancipación, utopía, sujetos, globalización, efectos no intencionales, mercado, eficiencia, ley, etc.? Los lectores de Franz y aquellos que le han escuchado, saben de la diversidad de temas acometidos por él; y saben también de la multiplicidad de disciplinas, especialmente la economía y la teología, objeto de su interés y de su estudio. Diversidad de temas y multiplicidad de disciplinas que enriquecen, densifican y profundizan la reflexión de Franz.

¿Por qué privilegiar entonces sus ideas sobre libertad?

Esta selección se justifica, por un lado, a causa de lo que la libertad representa para la gente: un salvavidas; a causa de la utilización que se hace de las aspiraciones a la libertad para movilizar, en determinados momentos, a ciertos grupos con el fin de lograr objetivos nobles y otros poco honorables. Por otro lado, los temas desarrollados por Franz son diferentes acercamientos a sus opciones y sus creencias, las más vitales. Ninguna sorpresa, entonces, de que cualquiera que fuera el escogimiento, terminamos por escuchar a Franz hablar de vida o muerte, de la vida como criterio de discernimiento. Nada sorprendente que los temas estudiados por él desemboquen en la afirmación de la vocación del ser humano a ir construyéndose como sujeto, en la afirmación de la posibilidad de reproducción de la vida como criterio de discernimiento de la

aceptabilidad o del rechazo de procesos en los cuales la persona se encuentra involucrada.

Eso es lo que subyace a todo el discurso de Franz. Él busca incansablemente dar a entender que hablando de la persona humana, de la naturaleza, no podemos encubrir el hecho de que cada acto humano, en su ambivalencia, desemboca o en la vida o en la muerte; que la vida debería ser el criterio de discernimiento.

Libertad: preciosa salvavidas.

"Libertad, igualdad y fraternidad", un tema que condensa las promesas de todas las revoluciones, principalmente de la más citada: la revolución francesa. Promesas, objeto de burla a lo largo de los años y cuya concretización parece más lejana. Las revoluciones se hacen para emanciparse de una dominación; al mismo tiempo, todo movimiento de emancipación encierra sus propios factores de dominación.

Igualdad clamaban los revolucionarios franceses. Lo que implicaba ningún privilegio ligado al nacimiento y a la pertenencia a una determinada clase social. Acabaron con un tipo de desigualdad para establecer otra, quizás más extrema, como resultado del embargo sobre los recursos y los medios de producción sin la obligación de responder por los expropiados. La igualdad se transforma en su opuesta la desigualdad. ¡Qué desencanto!

La igualdad prometida a todos pasa por la igualdad otorgada a algunos; basta que algunos sean iguales para que todos lo sean. Fueron excluidos de la igualdad, en sus respectivos momentos, las mujeres, los negros, las minorías, los judíos, los jóvenes, los expropiados, etc.

La igualdad prometida es una igualdad restringida, entre pares. Un grupo de elegidos, iguales entre sí, asumen la tarea de dirigir a la masa de los no elegidos, es decir de los desiguales.

La desigualdad termina por ser la suerte de la mayoría, una desigualdad reconocida necesaria para la buena marcha de los "negocios del mundo".

Después de algunas décadas de reformas, las de los años sesenta y setenta, el mundo terminó el siglo XX en la desigualdad más espantosa. Una concentración de las riquezas que deja sin recursos a la mayor parte de la población mundial: desigual acceso a los recursos, a los productos producidos, a las oportunidades, a las tecnologías; desigual participación en las decisiones; la imposición de medidas que aumentan la precariedad de las condiciones de vida.

El siglo XX se despidió con un "¡Adiós igualdad!".

¿Y qué de la fraternidad, este equivalente de la solidaridad tan deseada para lograr los cambios anhelados? La existencia de una real fraternidad se traduce en gestos concretos que dicen que tanto la vida del otro como la vida propia de uno es importante, que a

cada uno se dan los medios para poder reproducirse como persona. ¿Es la fraternidad posible en un medio caracterizado por la búsqueda desesperada de la realización de los intereses propios? ¿Es ella posible en un medio donde la fraternidad es denunciada como una debilidad; como algo que favorece a los ineptos, los fracasados, los perezosos; como un obstáculo a la competitividad?

El triunfo de la desigualdad en las últimas décadas de estos tiempos es un hecho que habla claramente de la ausencia de fraternidad, del sacrificio del otro en favor de los logros buscados a nivel de la eficiencia y de la rentabilidad. Los informes y las cifras dan cuenta de las situaciones de miseria en que vive la gente, de las vidas perdidas como resultado del desmantelamiento de las vías de acceso a los productos producidos, necesarios para la satisfacción de las necesidades básicas de poblaciones enteras. Un ejemplo: se empieza a hablar de la amenaza que representa la escasez de agua y que ya algunos empresarios tratan de ejercer un control sobre las fuentes de agua para poder venderla y sacar ganancias. Esos intentos de control originan otro problema para la tan complicada cuestión de la tierra. En la actualidad, muchos terrenos comprados no están destinados a la agricultura; la adquisición obedece al afán de poseer el agua. Se compra las tierras para llegar al agua. ¡Que importa si el agua así encarcelada provoca, a causa de ese embargo, la muerte de varios! Todo ello hace difícil un discurso que celebra la fraternidad a menos de ser címbalos resonantes. ¡Ay de la fraternidad!

Entonces, queda la libertad. Despojadas de la igualdad, despojadas de la fraternidad, las manos y las voluntades se aferran a guardar la libertad, "su libertad". ¿Qué es la libertad? Una cosa cierta: se convoca, se moviliza en nombre de la libertad; se vive, se mata por la libertad; se pretende ejercer la libertad gritando, resistiendo, peleando, afirmándose; despojado de todo, a una le queda, por lo menos, la libertad. Palabra, realidad mágica. En algún rincón del ser, existe la convicción que no hay sometimiento total, que en las situaciones más desesperadas, uno puede seguir afirmándose libre. En cada persona existe la intuición que la libertad tiene que ver con el ser existente. Por ello este cuido celoso de *su libertad*, este bien inalienable.

Libertad. Toda una imaginación popular se ha desarrollado alrededor de esa palabra. Tanto los que tienen como los expropiados pueden atribuirse el derecho a la libertad. Todo lo vital, todo lo sacrificial se reivindica en nombre de la libertad. Algunos la reclaman para conseguir sus intereses personales considerados interés general. Una libertad presentada como ausencia de límites, de regulación, de corrección de los errores; como posibilidad de moverse donde aparecen las ventajas; una libertad que se vuelve máxima en el acto de comprar y vender. Otros, hablan de libertad

en sus sueños de mejores condiciones de vida, en su anhelo de mayor participación en la organización de los asuntos públicos, en su derecho de vivir. Libertad: palabra utilizada para sacar a la gente de una inercia: *levantémonos en nombre de la libertad;* para realizar una acción: *defenderemos nuestra libertad, trabajaremos en beneficio de nuestra libertad.* Se asegura la libertad, todo se da en toda libertad, cualquier reacción puede ser considerada un golpe a la libertad.

Después de las controvertibles elecciones en los Estados Unidos, el candidato declarado electo Bush dijo en su discurso, dirigiéndose a la nación: "Vamos a trabajar por el bien de la libertad" *(We will work for the good of freedom).* Es una frase mágica para conciliar intereses y posiciones opuestos. Durante la estadía de Fidel Castro en Montreal, donde asistió a las funerales del ex-primer ministro de Canadá, Pierre E. Trudeau, el personal de la televisión canadiense consiguió una entrevista con él. La periodista insistió y volvió a insistir acerca de la ausencia de libertad en Cuba. Y por supuesto la ausencia de democracia. Fidel contestó preguntando sobre el sentido de la libertad para la gente de América del Norte y pidiendo los resultados de una tal libertad. Él añadió:

> ...si la democracia da como resultados lo que se observa: miseria, violencia, exclusión, etc.; entonces, no la queremos.

Las preguntas más importantes giraban alrededor de la ausencia de libertad, de democracia. Poco fue el interés por aprender sobre los logros de la revolución cubana y sobre la emancipación de las situaciones de dominación.

Escogí hablar de dos de los espacios de conquista de la libertad de los cuales habla Franz Hinkelammert: el espacio de combinación de los medios y de los fines, y el espacio de la relación entre la persona y el Ser supremo. Queda pendiente la toma en consideración de ese otro espacio de conquista de libertad que ofrece el encuentro cara a cara con el otro.

Resulta importante escuchar a Franz hablar de libertad, en un mundo que acude con demasiada facilidad al argumento "en nombre de la libertad". Franz deja entender de qué manera el ejercicio de la libertad permite la construcción del ser sujeto. Una libertad que difiere, por supuesto, de aquella concebida por el mundo.

Franz habla de la libertad ejercida en la cotidianidad, que alcanza a la persona en todas las dimensiones de su ser y los momentos de su vida. Una libertad que no se vive ocasionalmente. Es lo que Franz hace evidente cuando habla de la libertad de la persona como integrante de la división social del trabajo, en su relación con Dios, cuando habla de la libertad de la persona en sus encuentros cara a cara con el otro.

1. La integración en la división social del trabajo: un espacio de libertad

¿De qué está hecha nuestra cotidianidad? La participación en la división social del trabajo ocupa una parte importante de nuestro tiempo. La cotidianidad está hecha de esos múltiples encuentros con el otro y en cada encuentro la persona puede escoger ser libre, es decir cuidar de la vida del otro. Determina, también, la cotidianidad el sentido dado a la vida muy ligado al concepto de Dios, de la utopía, de la trascendencia. Una cotidianidad que se vive en constante enfrentamiento con las leyes, votadas para reglamentar la vida de trabajo, la relación con los demás y con el Otro.

Pero, de todo lo que teje la cotidianidad, lo más primordial, lo más existencial es la participación en la división social del trabajo que da acceso a la distribución de riqueza y, por ende, permite la satisfacción de las necesidades primarias. Ricardo Petrella en su libro sobre el bien común, menciona como momento de mayor logro de la libertad, y por consiguiente de la emergencia del sujeto, el período del sindicalismo y del Estado benefactor, cuando en el propio medio de trabajo las personas podían organizarse para asegurar, exigir condiciones que permitan la reproducción de la vida.

La participación en la división social del trabajo condiciona el ser con Dios y el ser con los otros. Entonces, ¿qué significa ser libre en la participación de la división social del trabajo? Todos estamos involucrados en la división social del trabajo, sea por nuestra inclusión o sea por nuestra exclusión —la exclusión es una manera de encontrarse participando en la división social del trabajo; nos hacemos presentes por nuestra ausencia—. Franz explora la libertad en el acto de producir, una libertad que no se reduce a lo que dice el sistema.

¿Qué es lo nuevo que Franz aporta?

Franz nos habla de libertad, una libertad alcanzable en la cotidianidad. Hablar de la libertad responde a una urgencia. Pues el sistema busca convencer y sostiene que ya se ha logrado todo; y por lo tanto, no valen las utopías. Prevalece ahora, según los del sistema, mantener las adquisiciones hechas.

1.1. Vivirás del sudor de tu frente...

Un pronóstico sobre el ser humano como un ser natural eternamente necesitado, obligado a producir los productos capaces de satisfacer sus necesidades. La satisfacción de sus necesidades está íntimamente ligada a su ser existente. La satisfacción de las

necesidades corporales determina sus oportunidades de sobrevivir. Con el fin de satisfacer necesidades el ser humano enfrenta de continuo situaciones donde tiene que utilizar medios para conseguir fines relacionados con las necesidades que tiene que satisfacer. La combinación de medios y fines puede constituir una amenaza para la vida del ser humano; eso doblemente. Por un lado, la persona que no tiene acceso a los medios que permiten alcanzar los fines perseguidos, tiene su vida amenazada. El capital expropiador, al concentrar los medios en muy pocas manos, fragiliza la vida de los desposeídos. Por otro lado, la posesión de medios ajustados a los fines por alcanzar, puede asimismo ser una amenaza para la vida en la medida que el arreglo de los medios y de los fines no incluye la posibilidad de reproducción de la vida del realizador de la acción. Eso se debe a que la teoría de la acción económica basada en una racionalidad lineal, deja por fuera el propio sentido de la acción racional al no tomar en cuenta las consecuencias de la acción sobre la vida del actor de la acción.

Ese enfrentamiento no representa momentos escasos de toda vida del ser humano, sino que más bien es *un enfrentamiento continuo*. El ser humano, por ser necesitado, enfrenta medios y fines como sujeto que tiene que asegurarse la vida.

En este enfrentamiento, Franz Hinkelammert hace aparecer el sujeto ejerciendo su libertad. La relación medio fin que amenaza la vida del sujeto, tanto por la ausencia de medios como por la relacionalidad lineal, debe ser interpelada por el sujeto libre.

La libertad está presentada como la capacidad de hacer intervenir en cada momento de la acción medio-fin la selección de fines, que incluye la vida del actor de la acción medio-fin. En cada uno de esos momentos se juega el sometimiento a la muerte o la liberación de la vida. En cada instante de enfrentamiento, persiste un individuo o nace un sujeto. *El individuo es precisamente un producto de la renuncia de esa subjetividad del sujeto viviente por su sujeción a la ley del valor.*

Esa reflexión de Franz obliga al diálogo, obliga a llevar adelante la reflexión sobre este espacio posible de liberación, un espacio privilegiado, siendo la persona obligada a combinar medios y fines.

1.2. Fragmentación — procesos productivos — los efectos sobre la vida

Una cuestión se impone: es la de la división social del trabajo mismo, que tiene como una de sus características la especialización, lo que hace que el actor contribuya fragmentariamente en la combi-

nación medios y fines Contribución parcial a los medios, construcción piramidal de los fines. Lo que esconde la relación directa de unos medios con fines determinados.

El caso de la empresa Monsanto permite explicar cómo se puede dar el enmascaramiento de las consecuencias. Monsanto es una empresa productora de granos. Su producción destruye la posibilidad para los agricultores de asegurar, a partir de su cosecha, la siembra del año siguiente. Los granos son estériles. Forzosamente hay que recurrir a los granos de Monsanto si se quiere sembrar. Los agricultores se vuelven dependientes de Monsanto y dependientes de su capacidad de conseguir fondos para la compra de granos. En la empresa Monsanto diversos sectores contribuyen a producir esos granos que dan buenos resultados en los primeros momentos, pero que terminan por ser costosos para los agricultores; cada sector tiene su fin, y la pirámide de fines da el resultado final que son los granos para vender. Los trabajadores de Monsanto: los que hacen la investigación biogenética, los que aplican los descubrimientos, los que embolsan los granos, los que les distribuyen a los compradores, constituyen estancias cada vez más desconectadas de los agricultores cuya existencia se fragiliza con la producción de los granos de Monsanto.

1.3. El obrero — la relación medios/fines — la sobrevivencia

A la "Decouverte", un programa de Radio Canadá, presentó durante la semana del 11 de diciembre último la situación de una pequeña ciudad donde la vida de la gente gira alrededor de una empresa productora cuyos desechos producen efectos nefastos para la vida y la salud de la gente. Un equipo de especialistas fueron enviados al lugar para tratar de frenar esas actividades que amenazan la vida de la gente. Los especialistas sin embargo no fueron bienvenidos, al contrario, recibieron amenazas por intentar cerrar la única fuente de recursos de los trabajadores. ¿Qué pasa con la libertad al enfrentarse el sujeto con la acción medio fin? Es difícil rechazar un corto plazo de vida por un largo plazo de incertidumbres.

Un enfrentar la vida no como un enfrentamiento individual, sino como un compromiso de generaciones. En cada generación uno está elegido como este aquel que hace posible la vida de los demás. Es lo que pasa en las minas que tragan la vida de familias enteras de generación en generación.

La división social del trabajo hace que realmente no se viva del trabajo de todos, sino que se viva de la eliminación de muchos.

1.4. Empresarios — racionalidad medio/fin — la apuesta

El empresario en su combinación medio/fin no obedece a una relación lineal, más bien piensa en términos de circularidad, esto es, asegura la posibilidad de reproducción de su propia vida... sacrificando la vida de otros. En las relaciones de producción el otro es percibido como un medio más, o sea, que en la relación de producción el otro está objetivizado. Cada acto objetiviza al sujeto, lo reconoce como individuo sometido a la ley. Aparece aquí un mecanismo que permite que dentro de la relación lineal se dé un desdoblamiento que hace posible esa circularidad y que enmascara la linealidad.

Una secularidad lograda por transferencia.

Franz Hinkelammert plantea que la capacidad de la persona de incluirse en la relación medio/fin y de considerar las consecuencias que ello puede tener sobre su vida, ofrece a la persona la oportunidad de hacerse libre, es decir, de escoger o el sometimiento a procesos que amenazan su propia vida o solo tomar en cuenta los fines que no atentan contra la vida propia ni la vida de los demás.

El mundo de los empresarios es un mundo de aficionados a apostar; eligen los medios para alcanzar sus fines. Medios para ellos son los instrumentos, la materia prima y, por supuesto, la fuerza de trabajo. Para conseguir la eficiencia que les permita competir, ponen la fuerza de trabajo comprada sentada sobre la rama que hay que cortar. Los empresarios, aficionados a apostar, celebran desde afuera la eficiencia de su arreglo de medios para lograr fines. Es lo que Franz traduce con esas palabras:

> *...cortar la rama sobre la cual uno está sentado tiene sentido no para el actor de la acción sino para otro alguien.*

Y de hecho, es lo que ocurre... y por esa razón el empresario pierde la oportunidad de hacerse libre. Utiliza a otros para las acciones que relacionan medios y fines y que constituyen amenazas para la vida.

Su acción puede tener sentido, pues desde la exterioridad celebran la eficiencia de la selección de medios para conseguir sus fines. Por el hecho que encuentra la manera de escaparse de las situaciones que ofrecen, el empresario sigue esclavo de los procesos medios/fines; esclavo, esto es exterior a la inclusión de sí mismo y de las consecuencias que la acción puede tener sobre él. Y solamente a causa de eso puede ser un loco que goza con la destrucción.

La fuerza de trabajo que al cortar la rama sobre la cual está sentado cae y muere, crea las condiciones para la muerte (por exclusión del mercado) del empresario cuya fuerza de trabajo no

fue lo suficientemente eficiente para caer primero. Por un lado, tenemos el actor de la acción medio/fine que muere a causa de su eficiencia; por otro lado, tenemos una fuerza de trabajo que escapa de la muerte porque el arreglo medio/fin del empresario que la emplea no resultó. Pero tanto para el empresario exitoso como para el fracasado, al igual que para el obrero que escapó de la muerte, los procesos no son liberadores, puesto que no evalúan las consecuencias que los procesos tienen sobre sus vidas.

Los empresarios, tanto el exitoso como el fracasado, en la medida que les queden recursos económicos seguirán pensando en la forma más racional de combinar medios y fines. El primero, para seguir empujando hacia procesos más performantes; y el segundo, para intentar tener por fin éxito. Hasta que la falta de recursos los elimina por siempre de la competencia. Asistimos a la danza hasta la muerte de la cual habla Franz cuando menciona una escena ocurrida en tiempo de peste. La gente bailaba hasta caer muerta en lugar de tratar de encontrar una solución a la peste.

A final de cuentas, la liberación del empresario está ligada a la liberación del trabajador. En la medida que el empresario aliena al trabajador a procesos medios/fines que atentan contra la vida del trabajador, él también se aliena a la eficiencia amenazando su propia vida por la exclusión. Si no aliena al trabajador, él tampoco se somete a la competencia, a la eficiencia. Franz afirma:

> No podemos asegurar nuestra vida destruyendo la vida del otro. Tenemos que afirmar también la vida del otro.

Afirmación que contradice lo que "el mundo" predica y vive: "lo que es eficaz por eso es necesario y bueno. Lo que se puede hacer se debe hacer". Y Franz añade:

> ...al no reflexionar más allá de la acción medio/fin, apenas aparecen límites aceptables para la acción.

En las décadas pasadas se pensaba que los trabajadores, en posición de fuerza, enfrentándose a la combinación medio/fin y escogiendo los fines que no son amenazas para su vida, obligaban al empresario a limitar su desenfrenada carrera hacia la eficiencia y la competitividad. En una posición de desventaja debido a la exclusión de los procesos productivos, la liberación de los trabajadores es muy dependiente de la liberación de los empresarios. En las décadas pasadas, los trabajadores por sufrir directamente las consecuencias de la acción medio/fin, podían por su involucramiento cambiar el transcurso de las cosas. Los empresarios, por no sufrir directamente los efectos en tiempo de acción sino en tiempo de realización del producto, serán más lentos para pasar de una racionalidad lineal a una circular.

2. Enfrentamiento a la ley: espacio de libertad

El ser humano es un ser necesitado; para satisfacer sus necesidades busca los medios que le permitan alcanzar los fines fijados. Esa combinación de medios y fines forma un conjunto de condiciones que aseguran la vida. Sin embargo, ciertas combinaciones de medios y fines pueden constituir una amenaza para la vida. Lo mismo ocurre con la ley. Toda sociedad humana se rige por leyes. Las leyes tienen como finalidad garantizar la vida. Sin embargo, la ley puede conducir a la muerte.

Quiero empezar con una declaración fundamental de Franz acerca de procesos y de leyes. La ambivalencia propia a algunos procesos y leyes —como por ejemplo: "Reivindicar su vida frente a una ley cuya validez es también condición de la posibilidad de su vida"— no se soluciona cambiando un arreglo medio/fin por otro más perfecto. Tampoco se trata de cambiar una ley por otra más adecuada. No existe tal proceso neutral ni tal ley perfecta. Un proceso que parecía perfecto, una ley que favorecía la vida, pueden en un determinado momento transformarse en amenaza para la vida. Los nuevos procesos que reemplazan a los procesos de muerte, como las nuevas leyes que reemplazan a las leyes que dan muerte, encierran también gérmenes de muerte; hay que superarlos.

Por esta razón, la urgencia no es cambiar sino estar vigente, despistar los momentos, las situaciones en las cuales un determinado proceso se presenta como amenaza para la vida. Allí el individuo tiene que afirmarse como sujeto frente a la ley, frente a todo proceso que conduce a la muerte, resistiendo, transgrediendo, rebelándose La tarea que se impone es la de discernir cuándo las leyes aseguran la vida para observarlas y cuándo conducen a la muerte para transgredirlas. *La ley es para la vida, hay que supeditarla para que sirva a la vida.*

Lo que deja ver claramente que la conquista de la libertad exige una lucha de cada instante que dure la vida entera. El sujeto está en continua construcción; pues se construye, frente a la ley, escogiendo lo que conduce a la vida.

El comportamiento frente a las leyes representa otro espacio donde la libertad puede ejercerse y lograrse. Muchas sutilezas, no obstante, enmascaran el enfrentamiento que se produce entre el individuo y las leyes, disimulación que rarifica las oportunidades de construcción como sujeto, por medio del enfrentamiento con las leyes que provocan muerte.

2.1. Las sutilezas que complican el enfrentamiento entre el individuo y la ley

El cambio de las leyes se hace urgente cuando los que las cumplen, experimentan sus efectos negativos, es decir la amenaza que constituyen para la vida. Los ajustes a la ley se dan cuando se deja espacio al individuo para ser sujeto frente a la ley.

Las leyes que oprimen a varios, muchas veces sirven los intereses de algunos pocos; estos últimos, cuando quieren algo, lo imponen. Los llamados a cuestionar la ley no pueden ser los que no sufren sus efectos. Por esta razón el cuestionamiento de la ley debe venir de los afectados, cuya vida es amenazada por el cumplimiento de la ley.

Lo que contribuye a enmascarar los efectos de una ley, son los esfuerzos desarrollados para apartar algunas consecuencias negativas de las leyes que las provocan. Es lo que pasa con las leyes ligadas al funcionamiento del mercado. Sus defensores niegan la relación de causa a efecto entre algunas consecuencias y las leyes aplicadas. Lo que sumerge en la confusión y atrasa las acciones.

Las acciones frente a las leyes son diversas:

La violación de la ley para lograr fines individuales. Los que violan la ley no la cuestionan, la tuercen (la deforman). Una vez obtenido lo que buscaban, admiten la ley absoluta.

El sometimiento a la ley aun cuando provoca muerte.

La transgresión de la ley como manera de asegurar la vida. Quienes supeditan la ley a la vida son tratados de criminales, al igual que quienes la violan con el fin de alcanzar algunos intereses particulares. Frente a la ley, hay una actitud esperada: el cumplimiento. Lo que Franz expresa en los siguientes términos:

> La pérdida de reflexibilidad hacia la vida de esta ley y su transformación en una ley normativa. Aparece otra visión del cumplimiento de la ley, la cual no es legalista sino reflexiva: la ley se cumple si se la interpela constantemente a la luz de la vida humana, transgrediéndola en caso de necesidad.

No se establece distinción entre la violación como camino para conseguir de un modo desviado fines que favorecen la competitividad, las ganancias, y el cumplimiento de la ley por transgresión, en cuanto la vida de aquel que está afectado por la ley lo exige.

2.2. Libertad humana, leyes y voluntad de Dios

Después de lograr ganar las elecciones, Bush hizo celebrar una misa en la cual participaron toda su familia, sus amigos y otros invitados, incluyendo algunos representantes de los grupos

minoritarios. Él sabía el impacto que tendría sobre la gente este gesto de entregar a Dios, durante una misa, las elecciones ganadas; de presentar los resultados de las elecciones como conformes a la voluntad de Dios; de declarar que Dios está con los Estados Unidos de América.

Una reflexión sobre Dios, y principalmente sobre el Dios creado a nuestra imagen y conveniencia, se hace urgente para liberar a Dios y así liberar a las personas. Muchas de las actitudes de sometimiento a leyes que matan tienen que ver con toda una vida marcada por una educación religiosa que denuncia como soberbia toda afirmación de la persona, toda resistencia al sacrificio que supedita la vida a la ley.

A pesar de todos los discursos sobre secularización, muerte de Dios y voluntad de poder del ser humano, las reflexiones sobre el cielo validan lo que pasa en la tierra. De igual manera, lo que pasa en la tierra alimenta el discurso sobre el cielo. Las leyes son presentadas como la voluntad divina. "Leyes universales respaldadas por un Dios Universal", dice Franz. Este Dios legalista contrasta con el Dios que Franz nos presenta "como sufriendo junto con su hijo por una muerte impuesta que él mismo no podía evitar". Este Dios está más del lado de la gente humilde. Es un Dios que se hace cómplice de la humanidad, en marcha con ella. *En cuanto el ser humano es destronado, Dios lo es también.*

El mensaje cristiano, *es un mensaje de rechazo del sacrificio legitimando así la vida por encima de la ley; que en el centro del mensaje es el sujeto viviente enfrentado a la ley; y que Jesús mismo, como Sujeto viviente, es el sujeto rebelde.*

Hay que liberar a Dios para que el hombre, como Dios, pueda ser libre.

2.3. Una libertad al alcance de todos

Cuando Franz habla de libertad algo interesante ocurre. La libertad, como él la define, es camino de salvación, tanto para los llamados a cumplir con la ley como para los llamados a vigilar tal cumplimiento de la ley. O sea, los que detentan la autoridad.

Para los que tienen que cumplir, el cumplimiento debe asegurar la vida; si no asegura la vida, la libertad se logra vía la transgresión. Del lado de la autoridad, la libertad se puede también lograr. Pero la ley no debe absolutizarse. La autoridad debe discernir la ley para anularla si mata, aplicarla en cuanto su aplicación es necesaria para la vida. La transgresión por la vida exige transgredir la ley. Este modo de ver hace la libertad accesible a todos. No hay excusas para negarse a la libertad, no valen excusas como el sometimiento, la violación de la ley, o el ejercicio de la autoridad.

No obstante, hay que notar que la autoridad que absolutiza la ley es la autoridad que la hace cumplir, pero que, de hecho, ella misma no la cumple. Ocurre que la autoridad que cumple la ley y experimenta las amenazas a la vida se une a los demás para cuestionar, o por lo menos quedarse abierto, a los cuestionamientos de los demás. Solamente los que hacen poco caso de las leyes, aunque exigen que otros las cumplen, pueden ser intransigentes.

La libertad de la cual Franz habla deja de ser un bien en manos de algunos, deja de ser une deseo piadoso para tomar senderos concretos de realización, deja de ser una palabra desgastada.

Escuchar a Franz hablar de libertad es sentirse responsable por hacer algo respecto a la libertad. Su discurso invita a la acción; que sea esta acción la prolongación de la reflexión, o de la investigación de uno de los aspectos de su pensamiento. No se puede escuchar, leer a Franz, sin elaborar a partir de lo que él comunica miles de ideas, visualizar situaciones y hacerse tantas preguntas.

Franz, por su discurso sobre la libertad, por su vida de ejercicio de la libertad, invita a hacer de ella una conquista de cada compromiso, de cada encuentro, de cada trascendencia.

Principales obras de Franz J. Hinkelammert en español

Dialéctica del desarrollo desigual. Buenos Aires, Amorrortu, 1970.

Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia. Santiago de Chile, Universidad Católica de Chile, 1970.

Las armas ideológicas de la muerte. San José, EDUCA, 1977 (2a. ed. ampliada y revisada: San José, DEI, 1981).

Ideología del sometimiento. San José, EDUCA, 1977

Crítica a la razón utópica. San José, DEI, 1984.

Democracia y totalitarismo. San José, DEI, 1987.

La fe de Abraham y el Edipo occidental. San José, DEI, 1988.

La deuda externa de América Latina. San José, DEI, 1989.

Lucifer y la bestia: sacrificios humanos y sociedad occidental. San José, DEI, 1991

Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión. San José, DEI, 1995.

El mapa del emperador. San José, DEI, 1996.

El grito del sujeto. San José, DEI, 1998.

El huracán de la globalización. San José, DEI, 1999 (comp.)

Impreso en los talleres de
Imprenta y Litografía VARITEC, S.A.
San José, Costa Rica

"Frente a la sociedad occidental, tenemos que recuperar algo muy simple que resulta ser extremadamente difícil: el derecho y la posibilidad del ser humano de poder vivir dignamente. Poder comer, tener una casa, tener educación y salud, y eso en una sociedad que permita asegurar tales elementos a largo plazo, por tanto, sin destruir la naturaleza misma. Cualquier respeto del ser humano empieza por allí. La sociedad occidental, en cambio, desprecia estos elementos tan simples de la vida humana. Quiere cosas más importantes, pero que a la postre destruyen el mundo mismo en el cual también ella tiene que existir...habla siempre de un hombre tan infinitamente digno, que en pos de él y de su libertad el ser humano concreto tiene que ser destruido. Que el hombre conozca a Cristo, que salve su alma, que tenga libertad o democracia, que construya el comunismo, son tales fines en nombre de los cuales se han borrado los derechos más simples del ser humano concreto. Desde la perspectiva de estos pretendidos valores, estos derechos parecen simplemente fines mediocres, metas materialistas en pugna con las altas ideas de la sociedad. Evidentemente, no se trata de renunciar a ninguno de estos fines. De lo que se trata es de arraigarlos en lo simple e inmediato, que es el derecho de todos los seres humanos de poder vivir. Estos fines tienen que ser mediatizados por esta condición central, sin la cual ninguno de ellos vale en lo más mínimo."

Franz Hinkelammert,
La fe de Abraham y el Edipo Occidental.

